基督教與中國文化

吳雷川著

吳序

吳雷川先生撰著基督教與中國文化一書既竟，囑我爲它寫一篇序文，我以自己學識譾陋，對於基督教和中國文化都沒有深刻的研究，本不敢答應；但後來將此書細細讀過一遍，覺得它思想新穎，持論公允，而又能處處針對中國現在的需要，發人深省，因此引起我自己不少的感想，覺得有說幾句話的必要。又因爲著者是我多年的朋友，並且在年齡，學問和經驗上都是我所敬畏的一位前輩，不但情不可却，並且爲這一本有意義的著作，結這一段文字之緣，於我是一件榮幸的事，也是一件快樂的事；因此便不揣冒昧，寫了這篇文字，以就教於著者。

這本書把基督教和中國文化，分作兩部分來個別地敍述。對於基督教，它認爲就耶穌的教義而言，它是一個革命的宗教——謀求社會改造的宗教。它徵引了福音書中許多關於耶穌的言行，大膽地否認傳統的說法，以爲耶穌的宗教不是一般所謂精神的，個人的宗教，而是充分地表現着政治革命和經

濟改造的意義的宗教。對於中國文化，在學術思想之部，它是徵引了幾位學者的意見，以說明中國文化的本質；在政治社會之部，它是取批評的態度，把中國文化過去許多的弱點指出來。它不承認中國有「復古」的可能，也不承認可以用舊酒裝新瓶的方法，把舊文化的某些部分，機械地應用於今日的中國。在另一方面，它卻不否認中國文化在過去的貢獻和對今日的意義。它正確地取一種演進的看法，從國際大勢和中國的需要，肯定中國社會的必需變革。從這兩部分的敍述，它便歸結到基督教之必需洗刷其過去的錯誤，發揚其所固有的社會改造的精神；中國文化之必須演進而成爲一種可以創造新社會的文化，並說明基督教在這演進中所特有的功用，尤其是造成領袖人材的功用。

這一本書可以說是從一個新的社會認識的觀點寫的。在一般人看來，這一個觀點也許並不怎樣新奇，因爲在近十年來，中國的思想界確是突飛猛進。社會改造的意識，雖然還沒有普遍於社會的各階層，可是在前進的知識分子，以至在覺悟的勞苦大衆，它差不多變成了天經地義，尤其是在「九一八」

以後，國際形勢的激盪，國難事實的啓示，使人感覺：社會制度的根本變革，無論是在資本主義已經發達的國家，或是在生產落後的半殖民地，也不管時間有遲早之不同，方法有剛柔的分別，將要成爲一件不可避免的事實。由於這種意識的傳播，一般人對於政治問題，對於經濟問題，對於一般的社會問題，以至對於整個中國文化，都取得了一種新的眼光，用它去衡量一切，批判一切。也是由於這種意識的傳播，非宗教的分子對於宗教，一部分是取極度批評的態度，一部分是取相對容忍的態度。批評的是覺得宗教在未來的社會裏沒有地位，容忍的是覺得宗教還有它一部分的眞理。但無論如何，因爲他們所見到的宗教只是一種維持現狀的勢力，所以對它是沒有什麼熱烈的希冀的。

對於一般信仰基督教的人，這本書所提供的一些意見，可就取得不同的意義了。時勢的演變，把中國的，以至世界的，思想界推進到一個新的階段；但同樣時勢的演變，却還沒有把中國的，以至世界的，基督教思想界推進到一個新的階段。基督教的思想界，在這大變動的時期中，表示了三種不同的

趨向：第一種是出世的趨向，第二種是改良的趨向，第三種是妥協的趨向。出世的趨向是表示於種種的神祕主義和奮與運動。這一派思想，當然有精粗深淺的不同，但是它們之認爲宗教對現世生活應當取一種超然的態度，甚至是兩不相干的態度，却是一致的。第二種趨向是表現於基督教裏面種種的改良運動。它所注意的是個人生活的改善，和現社會若干不良現象的廢除。這一種因不滿於現狀而產生的努力是極可嘉許的，也是與基督教的精神完全一致的，然而因爲它忽略了社會生活和個人生活的連繫性，也沒有了解社會制度對社會現象的關係，所以它對目前社會的危機是沒有認識，也是無法應付的。第三種是妥協的趨向。這種趨向，並不始於現在，但現在的政治形勢却更清楚地把它呈露出來。自從基督教在羅馬帝國變成了國教，它便幾乎做了政治的附庸；自從西方資產階級興起，它實際上又做了現制度的撐持者。大戰以後，若干國家建立了法西斯政權，所謂『極權的國家』(Totalitarian state)，代替了名義僅存的民主政治，於是萬有統於一尊，宗教不但失去指示現世生活的能力而同化於現狀，卽連其本身信仰的自由，亦幾不復存在。這種

現象，在今日的德國，尤其顯著。若干先覺的份子，有見於此種危險，於是有「教會抵抗世界」(The church against the world)的呼聲。以上三種趨向既日益普遍，於是耶穌入世革命的教義益晦，而基督教在這變亂的世代，遂益成爲一種無足重輕的力量。

本書所揭櫫的基督教改造社會的主張，到了最近，才在以上各種紛歧的思想中，獨露頭角，成爲一種新興的勢力。在二十幾年前，在美國便有所謂「社會福音」的提倡，但因爲在那時，現社會制度的弱點，還沒有充分地暴露出來，所以這一派的思想，並沒有多少人注意。到了最近幾年，惡劣的社會現象，逼着人不得不思想宗教對社會所應取的態度，於是耶穌社會改造的福音，重被發見，而基督教革命的呼聲，始爲一般人所注意。我認爲這一派思想在今日的中國實在有提倡的必要，所以本書的出版，更可以說是有着時代的意義。與這一種思想同時發展的就是基督教神學思想一般的轉變。以前的所謂近代主義運動(Modernist movemeut)更演變爲一種以科學和經驗爲基礎的新神學運動。它企圖把宗教思想變成合理化與近代化。這一派思想當然更適

合於現代知識份子的口胃。至於它的是非得失，我們就不能在這裏討論。但由於這種運動，若干因現代思想的侵襲，在信仰上徬徨的人，便恢復了，穩定了他們的信仰，而若干還在宗教門外的人，也因此便對宗教發生了追求的興趣。在物觀的反對宗教者看來，這些「進步的」宗教，比之守舊的宗教，其危險性更大，但我們當然是不同意於這種意見的。

說到基督教與中國文化的關係，本書著者的態度，也是值得我們嘉許的。他既不拘泥於中國過去文化之特質，主張基督教與它「調和」，也不像一般膚淺的批評者，認為基督教和中國的文化，都是時代的渣滓，應當完全放棄。他所主張的却是「基督的更新與中國民族的復興」，而認為前者對後者必然有它的貢獻。我們贊成這種主張，我們應當為這種主張努力，使基督教在未來的中國，不致再蹈它在西方的覆轍。我們更相信：從中國文化所遺留下來的，處處顧到現實生活（唯實主義）和不大喜歡神祕和玄談（自然主義）的傾向，將使我們對於現代基督教的社會化運動和科學化運動，更能作有力的貢獻，以發揚基督教所固有的精神。

末了，對於本書論及基督教之處，我願意提出兩點意見，和著者討論。

第一是關於耶穌工作計畫的解釋。本書認爲耶穌最初的計畫包含兩點：一是他確要取得政權而作復興猶太的基督；二是他預備取得政權後就行改造社會的主義。又說耶穌對於計畫的第一點，後來確是轉變了，至對於第二點，則始終沒有轉變。關於這兩點，雖然著者舉了福音書上若干的事實來證明，（參看耶穌爲基督一章）我覺得在解釋方面，還是有商量的餘地。我個人的意見大體是這樣的：

（一）耶穌對於整個工作計畫，在「曠野試探」時，經過深刻的考慮與祈禱，大體上已經決定，至少在短短的工作時期中，在原則上不致有所改變。

（二）耶穌深知社會改造不是旦夕間可以實現的事，因爲社會改造至少必須先經過一番宣傳啓導的工作，使大衆有所覺悟。因此，耶穌的計畫，與其說是企圖馬上實行社會改造，毋甯說是做了社會改造在知識和靈性上所必需的準備工作。

（三）改造社會自然要取得政權，但人民沒有準備而取得政權，時機沒有成熟而取得政權，那是不澈底的，是耶穌所決不肯爲的，因此，與其說這是耶穌後來的轉變，毋寧說這是他的預定的方針。

（四）由於以上的解釋，耶穌對「基督」這稱呼的見解，（甲）不是一般人所希冀的純民族主義的，狹義的復興猶太的基督，（乙）也不是急功近利的以實現我們現在的所謂「社會主義」爲目標的基督，而是（丙）以整個的人生的改造爲目標的基督。這目標自然包含了我們現在所了解的「社會改造」，然而比它更廣大，更深厚。我相信這一個意義從始就在耶穌的心裏，然而因爲它過於高深，一般人固然不能接受，就是門徒們始終也沒有了解，甚至在耶穌死後。

第二，是與第一點有密切關係的，關於基督教的理想，和從這理想出發的對於國家，政治，戰爭，諸問題的態度。本書對於這些問題的看法是：

「基督教固然以全人類得救爲博愛底目的，但社會進化有一定的程序，不能躐等而幾。」（頁二九〇）

「基督教有所謂「無抵抗主義」，每爲指摘基督教的人所藉口。其實這種無抵抗主義，只是個人與個人間在某種情況之下所應用的事理，本不是爲國家民族說法的。」（頁二九〇）

「基督教唯一的目的是改造社會，而改造社會也就是尋常所謂革命。縱覽古今中外的歷史，凡是革命事業，總沒有不強制執行而能以和平的手段告成的。……所以有人高舉唯愛主義，說基督教不可憑藉武力以從事革命，這種和平的企望，我們在理論上固然應當贊同，但從事實著想：如果要改造社會，就必需取得政權，而取得政權又必需憑藉武力，倘使基督教堅持要避免革命流血的慘劇，豈不是使改造社會底目的成爲虛構以終古？（頁二九一）

以上所引的話，一部分我可以完全同意，但另一部分我覺得還有討論的餘地。因此，我便把我個人對這問題的意見，簡略地敍述於下。

我與本書的作者完全同意的，有以下的幾點：

（一）基督教並沒有叫人不愛國；受眞理指導的國家建設和民族解放正

是全人類得救一個必經的階段。

（二）基督教應當參加政治活動，因爲宗教生活是包括人生的各方面的。

（三）基督教的目的是人與人的合一（愛）和人與上帝（眞理）的合一——這當然包括社會改造。

我覺得還可以考慮的有以下的一點：

（四）關於革命的手段，我認爲應當把耶穌自己的主張和今日基督教可能採取的方法，分別而論。耶穌自己的主張，我認爲是絕對唯愛的，非武力的，然而它却不是縱容放任的無抵抗。但今日的基督教和一般基督徒——更不必論其他的人——却還沒有達到追蹤基督，實行他的最高理想的程度。因此，就事實論，「強制執行」是不可避免的。但這只能說是基督教的妥協，而不能說是基督教最高的理想。耶穌的教訓是一致的，他沒有把個人生活和社會生活分開——事實上這也不可能。美人 Reinhold Niebuhr 氏在他的道德的人與不道德的社會（靑年協會出版）曾指出個人生活與社會生活因爲性質不

同，不能應用同樣的方法，但在他的釋基督教倫理(An Interpretation of Christian Ethics)他却承認耶穌唯愛的教訓的絕對性，並說：由於人類天然的缺欠(罪)，人類對這絕對的理想，無論怎樣努力，也不能登峯造極，因此他便承認非唯愛的武力在現社會生活的必要性。我認爲這種說法，比較近於眞理。

以上兩點，關係頗大，但因限於篇幅，不能在這裏作詳細的討論，只能把我個人不同的意見指出來，以請教於著者，並供讀者的參考。

吳耀宗　一九三六年　八月廿六日

自序

在前年六月間，我的朋友吳耀宗先生給我來信說：『青年協會的三年出版計畫中，有一本書是「基督教與中國文化」，要請你撰著。字數請你酌定，最好多不過十萬字，少不減於六萬。請於一年內寫成，明年五月底以前交稿。』當時我因爲（一）基督教末次來到中國，已經一百餘年，中國知識界中人信仰基督教的也不少，卻還沒有人以本國文化爲立場參合時代思潮來論述基督教，寫成一册比較具體的文字，我早已引爲憾事。（二）按照所限制的字數，這本書的內容，似乎難於繁徵博引，有詳細的敍記，我或者可以藉口於此，掩飾我所寫的內容疏略。於是我就不度德量力，貿然地囘信應允了。

我既應允了寫這本書，在前年暑假期中，曾略加思索，想要擬定大綱，才覺得這本書標題爲『基督教』與『中國文化』，當然是要說明二者的關係，既要說明二者的關係，就必得對於它們的本身有充分的認識。但是，以

具有四千年歷史的中國文化，傳播世界已經一千多年的基督教，它們的本身都是高明，博厚，而且悠久。要說是認識了它們，能分別提綱挈領地陳述出來，更說明其所有的關係，眞是不易着筆，因而就暫時擱置。學校開學後，我忙於授課，又時有人事紛擾，經過半年，還未寫得一字。到了上年春季，我又在學校多任一門功課，更少有閒暇來寫書，只得向青年協會請求將原定五月底交稿的期限展至年底。原希望在這一年的暑假中屏絕諸務，努力寫成；不料五月底我就得了病，醫生說是需要長期休養。我勉強支持到六月上旬，將校課結束後，向學校提出辭職；承學校准我休假一年，我靜養了五個月，體力漸漸地復原。從上年十一月間起始，我纔動手寫這本書。

時間經過了七個月，這十多萬字的書稿纔算是勉強地寫成了。在別人想來，必定是有如俗語所說「慢工出細貨」。但在我自己看，實在還是粗疏得很。這自然是因爲我對於基督教，對於中國文化，都沒有充分的認識，所以不能有獨到的見解和透闢的議論。我想到青年協會，想到我的朋友吳耀宗先生，都難免要因此失望，我不能不深致歉意。倘若青年協會竟將這本書付印，

使它與讀者相見；我只盼望能得着許多讀者的指正，並且有人因爲不滿意於我所寫的而重寫一本更精密更豐富的書，那就是所謂「拋磚引玉」，我或者不無微勞足錄。

再者，在青年協會約我寫這本書，大概是希望一般知識界的人看了這本書就能對於基督教有所了解；而我個人之所以勉力寫這本書，更是以青年學生爲對象，很希望現代的青年學生——無論是基督徒或非基督徒——都能了解耶穌，了解基督教，因而負起復興中國民族，爲中國創造新文化的責任。因爲我在教育界工作了三十年，和許多可敬可愛的青年學生接觸，深知中國民族復興的責任，無疑地是屬於現代青年學生。倘使一般青年爲了覺悟自己所負的責任，就趁着在求學時代，除了求得知識與技能之外，更多方尋求於修養人格有益的途徑，愼思，明辨，而後繼以篤行，或者這本書也能有些微的貢獻。

當我寫這本書的時候，正值華北風雲變幻，平津各學校學生罷課遊行，響到全國各地。因着時局的嚴重，使多少青年憤慨不安，荒廢學業，我的

精神上感受不可言說的痛苦。有時擲筆徘徊，屬稿屢屢停頓，但同時對於青年的期望卻更爲熱烈。這是值得我附帶聲明而要求讀者紀念的。

中華民國二十五年六月三日，吳雷川寫於北平西郊朗潤園。

基督教與中國文化目錄

第一章 引論

我開始要寫這本書，總覺得是一部廿四史不知從何說起。忽然想到從前王湘綺老人有給他的門人宋孝廉的一封信，論及宋孝廉住在客店中衣服被盜的事，其中有一段話說：

> 天下之有四川，四川之有省城，省城之有陝西街，陝西街之有客店，客店之有宋孝廉，宋孝廉之有衣箱，衣箱之有衣，誠不可云太倉之一米矣。一旦被盜，而曰有司之責，何其重視有司乃至於此耶？（註一）

他用這種幽默的論調，意思是要說明世世間事都是偶爾遭值，勸宋孝廉應當達觀。因而我想：以世界之大而有中國，以中國之大而有數千年相傳之文化，又以世界宗教類別之多而有基督教，以基督教在世界傳佈之廣而流傳及於中國，乃於此時此地，有身為中國文化所涵育而又信奉基督教的我，就有青年協會約我寫這本書。這也只是偶爾遭值，正不必過於矜持。儘可展開胸量，放大眼光，按着我所知所能，將關於基督教的，關於中國文化的，一一

敍述出來。不問別人說我是『以管窺天，以蠡測海』，『多見其不知量』。在我也只是因爲有此遭値，就盡我的能力來應付此遭値而已。

我既有上述的感想，就覺得要寫這本書，固然不可抱着狹隘的偏見，高舉所信奉的基督教而任意批評中國固有的文化，也不必有意地要將基督教與中國文化對比，解釋二者的異同或得失。因爲若是照那樣寫法，總不免將本問題的範圍縮小。我於是決定我的寫法：（一）將基督教與中國文化分別論述，使它們各自有其園地，公開地任人觀覽與批評。（二）不注重已往和現在而注重將來，示人以進步的思想。（三）以中國爲重心，無論是說明基督教，或是討論中國文化，無非求有益於中國。我以爲必如此寫，纔能不蹈從前有些這類文字的窠臼，並且表明此問題不只是基督教的問題，而是中國乃至全世界未來的問題。

因此，本書的結構，就是先將基督教與中國文化分爲兩大部分，各自爲章，依類敍述，最後乃有一章合論，使之集中於某一論點。而在未分章敍論之前，我將對於宗教，基督教，中國文化各方面先有一個概說。

我對於宗教的看法約有以下的幾點：

一、宗教是人類社會進化的一種動力。荀子禮論篇說：『人生而有欲，欲而不得則不能無求。』可知人有欲求，即是爲自身的生命奮鬬，所以欲求是人的本能。本能最顯著的是求食與求偶，有求食的本能纔能維持生命，有求偶的本能纔能延續生命。這正是禮記上所說：『飲食男女人之大欲存焉。』此外又因求福與免禍而有自衞的本能，因驚奇與探究而有求知的本能，因競爭與互助而有合羣的本能，也都是人類生存奮鬬中自然的現象。而現時人查攷宗教的起原，卻正與上說的五種本能有關聯，(註二)因此宗教乃是整個人生向上的欲求所表現的態度，(註三)自然就是人類社會進化的一種動力。

二、宗教既是社會進化的動力，它的本身也必與時代一同進化。因爲人的欲求，顯然有三種動向：(一)先是屬於物質的，進一步則必及於精神的。(二)先是屬於個人的，進一步則必及於全體的。(三)先是崇拜自然，服從自然的，進一步則必企圖順應自然，控制自然的。所以原始的宗教，祇是

猥瑣的供奉與祈禱，甚至雜用魔術，而現代的宗教，則顯然有高尚的理想，擴大的同情，熱烈的毅力。如孔子說：『己欲立而立人，己欲達而達人。』佛說：『我不入地獄，誰入地獄？』耶穌說：『我來是要捨命救人。』這都是宗教的眞諦。人類中因爲有了這至高的標準，纔吸引了無量數的人才志士，在各方面努力活動，發展他正當的欲求，從渾噩榛狉的原始社會中，日新月異，前仆後繼，造成這燦爛光明的世界，而且前途進展正未有艾。我們雖不必說這些都要歸功於宗教，但說宗教至少是其中的一種動力，總不爲言過其實。又如宗教這一名稱，從前有許多學者爲它下了各種定義，幾乎人各一詞，而在普通人的見解，則以爲宗教祇是人與神的關係，因而反對者就斥爲迷信，卻不知在新時代的信仰中這所謂神的觀念早已演變了。試舉孟子所說：『聖而不可知之謂神。』易傳所說：『陰陽不測之謂神。』所謂不知與不測，乃因當時人的知能有限，故不得不名之爲神。及至科學日漸發明，教育日漸普及，雖然人所不知不能的還是很多，也可說神的領域依然存在，但人的知能既是日見增進，就是人可以與神爭權，至少也是人窺破了宇宙進化的公

例，就能與神同工。這種神的觀念，與從前人拜神，敬神乃至媚神的觀念相比較；決不可同年而語。誰能說宗教不是進化的呢。

三、進化的宗教即是人生哲學。馮友蘭氏在他所著人生哲學一書中說：「每一宗教，對於宇宙及人生皆自有其見解，又皆立有理想人生以爲吾人行爲之標準，故宗教與哲學根本無異。不過宗教之中，攙有神話及由之而起之獨斷及儀節形式，而哲學則無之，此其異也。」他對於宗教與哲學的評論是很平允的。我以爲：宗教進化之後，神話及所謂獨斷，自然都要剷除，惟有儀式卻不妨存在。正如中國先哲制禮作樂，具有妙用，所以孔子雖嘗嘆息一般人祇知看重儀式，就說：「禮云，禮云玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」但又嘗因子貢去告朔之餼羊，卻說：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」可見儀式確有保存的價值。我們信仰宗教，既已認定人生行爲的標準，更因它有一種儀式，能使我們的情感有所激發，意志格外堅強，豈不比空談哲學更有督促我們實行的力量？

四、宗教進化之後，與科學也不相衝突。像從前宗教家堅持獨斷的成

見，摧殘科學，這種謬誤，固然已成陳迹。就是現代科學家認宗教爲科學的障礙，絕對不能並存，因而要推翻宗教，也不過一時的反感與偏見。我們須知：宗教與科學，同起源於人的本能，也同循進化的常軌，近人承認古代魔術（或術數）爲科學的前身，也可說科學就是魔術的進化，同樣。由原始宗教演爲近代的宗教，豈不就是宗教的進化？在此進化的歷程中。宗教與科學，同爲人類社會所需要，同彰顯人類有管理世界的功能，(註四)又豈有兩不相容之理？總之，我們承認宗教是人類社會進化的動力，而其本身又與哲學及科學同爲不息的演進，自然有它永久存在的價值了。

五、宗教的功用在於領導個人以改造社會。以基督教而論，從前人講基督教，偏重個人得救，基督教會被稱爲個人福音。近代人多講社會改造，因此基督教又被稱爲社會福音。其實這二者本是不可偏廢的。因爲從一方面看，人受環境的限制，要救個人，莫如造成良好的環境，使人人得享幸福。但從另一方面看，環境必要人來改造，至少是要一般作領袖的人來改造，那就非先使人得救不可了。但所謂得救，絕不是從前所謂死後永生，乃是生前脫

離自私的罪惡，然後能獻身於社會。所以個人得救與社會改造本是一件事，正如孔子所說：『修己安人』，道原一貫。更以佛教而論，在表面上看，佛教好像是消極厭世的。但我們若想到它學成如何致用，那就可以說，它教人把萬事看作虛空，正是教人破除「我執」和「法執」，顯出本性的眞實，用大智大悲來救濟羣衆。所以信仰宗教，先要借鏡於眞理，發見自我；更進一步，就要忘卻自我，專一服從眞理，爲眞理奮鬬以改造社會。這就是宗教的功用。

六、宗教既以改造社會爲究竟底目的；因此，信仰宗教的人必要直接或間接參加政治上的活動。因爲人本是政治的動物，人要改造社會，豈能與政治無關？倘使宗教只是使人潔身自好，甚至離俗出家，圖謀自身的利益，置社會的現象於不顧。這樣的宗教，何能有補於社會的改進？所以從宗教一方面說，凡人既信仰宗教，就當奉持他所信的教義，統治他整個的人生，無論從事何種職業，都要在作事上表顯宗教的精神。這就是宗教有益於政治。而在政治立場上說，所有宗教中一切遺傳的迷信，凡是足以妨害社會進化的都應當禁止，凡是宗教團體所辦的事業都要有益於政治上的進行。凡在傳教機

關內作事的人，無論其爲和尙道士或牧師，也都要遵照政府所定的禁令，時常想到國民對於國家的責任，努力改善他們的工作。從前基督教會有政教分離的謬說——那本是因古代教會無理的干政而產生的——現在卻是宗教必與政治合作，纔能完成改造社會的功用了。

進而論基督教，我想必有讀者先願意知道我信基督教的緣起與經過。我可以簡略地在此述說一下。

我和基督教發生關係，是從民國三年春間起始的。當時我在北京教育部供職，住在宣武門內東太平街。我有兩位朋友都是知識界的人，同我住在一條街裏，我們就時常往來。有一次星期日上午，我到他們那裏去閒坐，坐了不久，他們忽然站起來說：「我們要到禮拜堂去，不能奉陪了。」當時我很詫異：像他們那樣有知識的人何以也要信基督教？但不及細問，就辭別回家，立刻去買了一本新約全書來看。用兩三天的工夫將新約看完了，記得當時的印象是：神蹟奇事都不能使我相信，但其中有許多教訓實使我佩服。接

着又看第二遍，就想到基督教能夠流傳久遠，必定有它的原因，必是有研究的價值，又去和那兩位朋友談了幾次，他們都勸我不妨先到禮拜堂去聽講，和教會中人多有往來，於是我每星期都到禮拜堂去，就感覺到禮拜儀式的莊嚴靜穆，可使我屏除俗念，傳道的人誠心爲人服務，足以引起我對於社會的同情。同時我又反覆地看新約書，一方面對於義理更多有領會，一方面對於神奇的部分很希望教會中人能爲我詳細解釋，因此就有意加入教會，那年夏間在中華聖公會記名預備，至四年冬間就領受洗禮。

我加入基督教會，其近因固由於朋友的紹介，但我的內心之所以易於接受，也有一種遠因。當我在教育部供職時，每日到部辦公，回家來妻子團聚，有時隨俗酬應。在別人看來，生活狀況並無缺憾。但我在空閒的時候每自思想：就這樣自圖安逸地生活一世，實在沒有意義，總當自己用功修養，並且多做有益於人的事，方不爲虛此一生，又覺得要在儒教中尋求方法，甚是繁難而不得要領——這自然是我在那時於儒教甚少研究的緣故——心中常爲此事不快。因此一窺見基督教的教義廣博，就切望它能指示我做人的途

徑。所以我信基督教的動機，自問是很正確的。

我既加入了教會，雖然在神學方面始終沒有得到使我能夠接受的解釋，但愛的原理，確已領導我進入人生的正軌。我就在教會中擔任不少的工作，教會所辦的地方公益事務，我總是盡力參加。除了教育部辦公之外，餘下的工夫差不多全用在基督教的事業上，尋常交際酬應幾乎一概謝絕，行爲也十分謹愼，自己心中很是平安。這樣的生活繼續了四五年，恰值那時國內及基督教的思潮興起，而我又和政學界中要研究基督教的人多有接觸，要應付他們的問題，不能不多看新書報中反教的各種論說，信念就難免動搖起來，精神上覺得非常苦悶。大致經過數年之久，我的信念纔重復穩定，認爲：所有教會遺傳的信條與解說都不可盡信，教會的規制與禮儀也不必重看，祇有耶穌的人格足爲我們信仰的中心。他是以身作則，教訓我們做人必以改造社會爲天職，更教訓我們持身涉世要服從眞理，這正是我們做人的規範。我的信仰至今還是如此，這在正統派的教會看來，我已經算是叛教之徒了。

我從民國四年加入基督教會，到現在有二十餘年。在這二十餘年中，我

研究基督教之所得，將於下面各章中詳說。但有三點意見須先於此處說明：

第一，基督教既是以耶穌的人格爲中心，凡研究基督教的，當然要首先了解耶穌的生平，作爲諸般論議的根據。關於紀載耶穌生平唯一的史料就是四福音書，而四福音書卻是距耶穌去世後數十年乃至百餘年間一種口傳的筆記，其紀載既不合歷史的體例，並且彼此各異，甚至於有許多矛盾的地方。因爲這個緣故，所以雖然已有了福音書，後來還有許多人要爲耶穌作傳。他們爲耶穌作傳，所寫的事實，固然不能不取材於福音書，但卻可以用自己的眼光和手腕來翦裁排列，因而所寫的儘可以人各不同。我的朋友趙紫宸君曾在他所著耶穌傳的導言裏說：『各種各類的人都曾不能自已地去作耶穌傳，多半是因爲對於他人所作的耶穌傳感覺到不滿意，沒有法子纔自己動起筆來。』他所說的情形，正合於我現時的心理。我以爲要了解耶穌，必須自己將福音書中的材料加以選擇，集成一篇簡短的耶穌事略。再將福音書所記耶穌訓言加以排比解釋，編成耶穌訓言的綱要。更綜合耶穌所言所行，推測他的理想與計劃，說明耶穌之所以爲基督。有此三方面，庶幾可以窺見耶穌生

平的大概，作為研究基督教的根基。

第二，基督教的根基固然就是耶穌，但自從耶穌去世後一千九百年來，教會的組織日益龐大，耶穌的教義反而隱晦不彰。一般人目覩教會外表的發展，崇拜基督教者，以為教會所做的一切，正是耶穌所要成就的事功，而反對基督教的人們，看見教會種種謬誤，就都歸咎於基督教的本身，甚至懷疑到耶穌的人格也是虛擬。這種觀念混淆的現象，歷史旣已久長，並且自歐美以及於中國，薰染又已普徧，若不加以區別，就很容易使人懷疑於基督教的眞相。所以基督教在世界歷史上的價值及其與中國的關係，也都是研究基督教者所不可忽略的。

第三，基督教在未來世界中將有若何變化，此時未可斷言。但存在中國的基督教會，至少在現階段中必須注意於下列兩事：（一）基督教的功效固然要普及於羣衆，但要使它發生功效，必須先得具有領導羣衆的人才。惟有能領導羣衆的人纔能認識基督教的眞諦，纔能發展基督教的事功。所以在城市的教會，應竭力獲得知識子分——尤其是青年學生——的同情，注意培養

他們的性靈，增進他們對於社會的熱力。（二）若是在鄉村的基督教會，就當在羣衆的日常生活方面，設法幫助他們，指導他們，使他們的生活能夠逐漸改善。倘欲對羣衆宣傳基督教；必須先提出本教宗的要義，使他們確實了解，甘心接受，聽其自由地加入團體，然後使其遵守教中的儀式，維持他們永久的信　，作成循分的信徒。原來基督教只是要教人知道怎樣做人，其原理本極簡單。向來傳教者因爲簡單的原理不足以鼓動人心，就喜用種種神祕的說法和獲得福利的甘言，爲招致羣衆的媒介，遂使信教者專以求神得利爲目的；而於做人的原理反棄置弗顧。這實在是傳教者莫大的錯誤，以後必當引爲大戒，不再蹈從前的覆轍。教會能在此兩事上盡力，自然於中國社會改造的事功上有分。若不知注意及此，我恐基督教在中國文化新建設的途中，將要相去日遠了。

論到中國文化，當然先要確認文化的定義和內容。關於文化的定義，我所見到的各人說法很不一致。其中如楊東蓴氏說：『文化就是生活』。（註五）李劍

華氏說：『文化是人類求生存，爲求生存之更上更善更美而產生的一切物質的精神的總和』。(註六)孫道昇氏說：『文化乃是人們爲應付各種環境解决各種問題所製造出來的求生圖存的手段與工具之總和』。(註七)高邁氏說：『文化是人類因欲調適環境由交互關係與勞動生活而產生延續的堆積的績業』。(註八)這都是可採取的。但總不如梁啓超氏在講演什麼是文化的講稿中所提出的『文化者人類心能所開積出來之有價值的共業也』，(註九)得最爲精密。至於內容的分析，有分爲九類的，即：(一)語言(二)物質的設備(三)藝術(四)神話與科學的知識(五)宗教的活動(六)家庭與社會制度(七)財產(八)政府(九)戰爭。有分爲八類的，即：(一)言語與交通(二)實際知識與工藝(三)自然發生的團體禮俗(四)關於人與世界的理想與實際(五)關於個人關係的理想與實際(六)關於個人公衆的關係的理想與實際(七)藝術與裝飾(八)戰爭與外交。(註十)但普通的分類，祗是歸納爲精神文化物質文化兩項。如梁啓超氏在講演什麼是文化時列成圖表，就是先分爲物質的與精神的，再在此兩項下分列子目。(註十一)又如楊東蓴氏所著本國文化史大綱，將

文化分爲三部敍述：（一）經濟生活之部（二）社會政治生活之部（三）智慧生活之部。我們若說所謂經濟生活是屬於物質的，所謂社會政治生活與智慧生活同是屬於精神的，那就仍然是物質與精神兩類了。

文化既是人類一切活動所「開發」「積聚」而成的「事」和「物」，並且人類的活動必是全體通聯，互相影響，因此名爲共業。所以在世界觀點上說，文化是世界所共有的。但是，世界上分布着各民族，各民族各有其不同的歷史，就各有其不同的文化，而且現時國家界限還強固的存在着，所以論到文化，又不得不區分爲某民族或某國家的。因此之故，關於中國文化這一椿事，就在這謀求中國民族復興最急切的時期中，最爲有識者所共同注意。近二十年來，如梁漱溟氏的東西文化及其哲學，是研究這問題而成書最早的，近時有陳序經氏的中國文化的出路和載在嶺南學報專號的南北文化觀，更是研究這問題的專著。上年在上海有文化建設月刊出版，登載着王新命，何炳松等十教授所寫的中國本位的文化建設宣言，引起不少學者對於這問題抒寫己見，在各處報紙上發表，同時在各地又發起文化座談會，約集知識界

的人們共同討論，將各人的意見彙集起來登載於文化建設月刊，一時風起雲湧，眞有空前的盛況。一般人的主張，大致不出三派：（一）主張保存中國固有的文化。（二）主張中國應當全盤接受西方文化或充分世界化。（三）主張中國應當從中國國家民族本位去吸收西方文化。他們都是以復興民族爲前提，各自有其主張的論據，而其立論之點，有從教育方面說的，有從論理方面說的，有從哲學方面說的，有從宗教方面說的，有從經濟方面說的，有從法律方面說的，有從科學方面說的，更有以大學之道立說的，又有以三民主義立說的，所有三派的主張以及各方面許多的論著，我只略爲提及，已可見中國文化問題之如何繁複及其如何爲當代人士所注意了。

至於中西文化的比較，各人的看法也各有不同，如熊夢飛氏在談中國本位文化建設之開天一文中曾將各時代的看法列爲如下之簡表。（註十二）

中國文化	西洋文化	時代的看法
儒家教義與組織	基督教義與組織	明末清初的時代看法
舊時武器與運輸	機械武器與運輸	清咸同時代的看法
家族主義　專制政治　手工業	國家主義　立憲政治　機械工業	清戊戌變法時代的看法

清末維新時代的看法	形而上之道　綱常倫理	形而下之器——聲光化電
五四新文化運動時代的看法	階級的政治社會組織與玄學哲學的思想學術	民主的政治社會組織與科學的精神及方法
國民革命時代的看法	封建社會與資本主義社會交流的文化	資本主義文化與社會主義文化
近二十年來各學者的看法	精神文明　農業文明	物質文明　工商業文明
	文學哲學的文化	科學的文化
	融合自然	征服自然
	重人與人的關係情爲中心	重人與動物關係爲中心
	道義主義	功利主義

右表所摘記的語詞雖甚簡略，然於此可見文化本身必是隨時代的需要而演變，所以各時代的人對此問題的論點各別，這是很顯然的。

文化既是隨着時代而演變，因此可知：主張保守中國固有文化的固然是違反現實，徒託空言，而主張全盤西化或充分世界化的也未免是不顧實際的偏論。原來文化的領域既極其廣漠，它的性質又極不固定，要想把對此問題的意見用簡括的言詞表達出來，總不免偏着一邊，不能得到圓滿的界說。必不得已，我們只有比較的贊同中國本位文化建設宣言，(註十三)所謂「注意於此時此地的需要」，「不守舊不盲從」的說法。雖然覺得空洞無物，卻正是兼容幷

包的態度。比如我們要說基督教是此時此地的需要，只須舉出充足的理由，當必爲談建設中國本位文化的人們所不能拒絕。又宣言中提到中國本位文化的建設，是以『要使中國的政治社會和思想都具有中國的特徵』爲主因。本書在下面敍述中國文化時，也只擬提出學術思想，政治，社會三部分，而將經濟部分附述於政治部分之內。因爲既不是寫中國文化小史，當然可以不爲文化的界說所拘束而自由地劃定其範圍了。

至於基督教與中國文化二者的關係，有些信基督教的人們，總還是渴望基督教在中國文化得着相當的地位，彷彿是要求中國文化的承認。但在我看來：此種願望，似乎是大可不必，並且在現代已不合實際的需要。因爲，從過去一方面觀察，這多少年來，西方的學說，藝術，制度，禮俗等等，很自然地傳播到中國，中國也很自然地接受而仿效，其中有好些是由基督教直接或間接的介紹而來。現時的中國文化，似乎早已含有基督教不少的成分，何必再要求承認？更從未來一方面設想，現時中國文化的自身正在謀求新的建設，基督教若還要求中國舊有的文化承認，豈不是多費一番周折。將至徒勞

無功？所以我以爲：當此世界一切正在大轉變之中，基督教與中國文化將有同一的命運，它們必要同受自然規律的約束，同有絕大的演進，同在未來的新中國中有新的結合，這是可以預言的。

註一 見王湘綺牋啓光緒丁未年墨莊劉氏刻本

註二 參看簡又文編譯之宗教與科學卷下二宗教與科學之起原，青年協會書報部出版

註三 參看謝扶雅著宗教哲學第五章，青年協會書局出版

註四 如舊約創世記第一章第二十六節「上帝使人管轄全地」可見宗教家本確認人有管理世界的權能。

註五 見楊東蓴本國文化史大綱緒論，北新書局出版

註六 見文化建設月刊第一卷第十期李劍華中國本位文化建設緒論

註七 見文化建設月刊第一卷第十二期孫道昇中國文化之我見

註八 見文化建設月刊第一卷第十一期高邁論文化之特性及其研究

註九 見梁任公學術演講集第三輯，他在下文又解說共業兩個字用的是佛家術語，人類心身活動毫不停留，但是每活動一次，他的魂影便永遠在宇宙，並且一個人的活動勢必影響到他所屬的社會乃至全人類，是謂共業。

註十　爲見陳序經文化的出路所引，又文化建設月刊第一卷第十一期高邁論文化之特性及其研究所引同。

註十一　見梁任公演講集第三輯

註十二　見文化建設月刊第一卷第九期

註十三　見文化建設月刊第一卷第四期

第二章　耶穌事略

基督教的教主耶穌(註一)是一千九百四十年前(註二)降生在猶太國的人。我們要敍述他的事蹟，當然要略述猶太國的歷史和耶穌生時猶太的情况。從前孟子曾說過尙友古人的法則，所謂『頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也，是尙友也』。(註三)

猶太人所尊爲始祖的亞伯拉罕曾被稱爲希伯來人，(註四)因此猶太人通稱爲希伯來民族。後來亞伯拉罕的子孫雅各改名爲以色列，他的後人就稱爲以色列族。約在紀元前十二世紀，以色列族佔據了古稱爲迦南的地方，前十一世紀就在那地建立了以色列王國，共有十二個支派分布南北各地，至前十世紀，因爲各支派的意見不一，處於南部的猶大便雅憫兩個支派就成立了猶大王國，與處在北部的其他十個支派所據有的以色列王國南北對立。前八世紀，以色列國爲亞述國所滅，猶大國繼續存在。前六世紀，巴比倫國攻陷了猶大國的都城耶路撒冷，有許多猶太人都被擄到巴比倫，猶太人就度着流浪

的生活，等到波斯國征服了巴比倫，准許被擄的和散在各地的猶太人還回故國，那時猶太的殘破已經過四五十年了。自前六世紀至前二世紀四百年之間，猶太國先後受波斯，希臘，埃及，敍利亞諸國的管轄，祇有在前二世紀的中葉，有名爲猶大的戰勝了敍利亞，稱爲瑪喀比王朝，可算是完全獨立，但爲時亦祇數年，不久仍臣服於敍利亞。至紀元前六十三年，猶太國乃屬於羅馬帝國。

猶太服屬於羅馬帝國之後，羅馬仍許瑪喀比朝的子孫治理猶太，不久就有一個原爲以士買人(註五)的希律藉着羅馬的勢力，做了猶太的王。希律的才能出衆，在位四十年之久，他一面聯合羅馬，一面用專制手段制伏猶太人民，也建設了不少的事業，所以後人稱他爲大希律。耶穌就是在大希律統治猶太的末季降生的。

大希律死後，他的三個兒子分有他的國土，亞基老分得猶大，撒馬利亞，以士買三處，希律安第帕司分得加利利與庇哩亞，腓力分得加利利東北的以土利亞與特拉可尼。亞基老所得的地方最大，其中耶路撒冷城原是猶太

的都城，有全猶太人所崇敬而嚮往的上帝聖殿。因爲亞基老不善治理，他所管轄的人民都反對他，在紀元後六年，羅馬皇帝亞古士督順從人民的請求，廢除他的王位，卻將他所轄的猶太與撒馬利亞等處改爲羅馬帝國的猶太省，由羅馬派一個總督鎭守那個地方。所以原來猶太國的疆土，從那時候起，就割裂成兩個分封的王的領土，一個直接隸屬於羅馬的行省，這是耶穌在世時的形勢。

羅馬雖將猶太與撒馬利亞等處劃作帝國政府的一省，但地方上一切事務，猶太人還可以自己處理。那時各地方都有一個市議會，凡地方上有爭執的事情，都歸議會管理。至關於上訴和最高的行政機關，那就是設在耶路撒冷的猶太公會。這公會是由七十一個人組織，都是祭司，長老，和學者一流的人物，另外推舉一個大祭司長做領袖。凡是關乎適用猶太法律的事，猶太公會都有審理判斷的權。並且公會的判決是不可反覆的，惟有遇到要定人死罪的事，須先由羅馬所派的總督核准，方能發生效力。羅馬所派的總督駐紮在該撒利亞，只是每逢大節期到耶路撒冷巡視一次。總督手下有許多軍隊，其中有

一隊駐在耶路撒冷，軍官是羅馬人，兵士在本地招募，大半是撒馬利亞人。撒馬利亞是猶太省的一部份，但因爲猶太人遺傳的習俗，不肯與撒馬利亞人來往。所以差不多就自成爲一個區域。羅馬當時很聯絡撒馬利亞人，因爲希望在猶太人反叛羅馬政府的時候，他們能幫助羅馬。

猶太人民族意識的堅強，可說是在世界各民族中無與倫比。這其中有幾個原因：（一）他們原是弱小民族，經過許多艱苦奮鬬，纔得着一塊地土建立了國家，又不幸總是不斷地受外族的侵略和壓迫，於是激刺他們的國家之熱狂達到極高的程度，使他們對於國家有最深沉雄厚的情感。（二）猶太在最初游牧時代，已兼有經商的習慣。後來經過爲巴比倫所放逐的一個時期，有許多人散住各地，大都以經商爲主要的業務，這些人在外國人之環境中，難免受着欺侮，便產生對於外國人的憎惡，本國民族情感的增強。這是爲商人所得的經驗，後來更傳到全民族中，成爲傳統的特性，不可磨滅。猶太人自信是上帝的選民，他們的黃金時代，乃在他們理想的將來，以爲上帝必要使彌賽亞（基督）降世，復興他們的國家。他們的希望永不失落，所以他們

的民族獨立性能永遠保存。有這三種原因就使猶太人成爲世界特殊民族的條件，所以當耶穌在世的時候，雖然他們的國家受外族的管轄已經等於滅亡，他們的革命運動也屢次的失敗，他們生活的流離困苦更是日益普徧，而他們仰望上帝拯救選民的信心，卻正在這時候格外地熱烈了。

當時猶太人中大約有下列六派：（一）奮銳黨或稱熱狂派：他們最熱心於光復祖國，常想有革命的行動。加入這一黨的多半是無產階級的羣衆，耶穌的十二個門徒就有一人是屬於這個黨派的。（二）默示派：他們相信不久的將來一切都要更新，上帝要顯示奇蹟來拯救他們，所以在希望上，他們與奮銳黨是相同的。但奮銳黨有積極的行動，而默示派卻祇是消極的懸想，又因他們相信世界有末日審判，所以也稱爲末日論派。（三）以斯尼派或稱一虔派：他們也和熱狂派一樣，都是屬於無產階級的。他們的起源，大概是不願空有所期待，而想當下就改進他們的境況，所以注意於經濟改組的問題。他們的規律是：共同居住，共同工作，患難相助，疾病相扶持，貧窮相救濟，很顯然地是一種共產主義。（四）法利賽派：在他們中間有文士和律法

師兩種人爲主要的部份，他們拘守律法和遺傳的種種規矩，顯出對於宗教的熱誠，因此博得羣衆的敬仰，爲民衆之精神統治者。但他們妄自尊大，又專重外表的儀式，所以耶穌常痛斥他們是假冒爲善。（五）撒都該派：他們可算是貴族階級，因爲當時猶太國中凡是有權勢及財力的祭司，多半是他們一黨的人，還有許多富翁也和這些祭司聯絡一氣。他們爲要保持自己固有的地位，就不主張和羅馬政府衝突，但同時在宗教上也主張保守古代的儀文，因爲若不如此，他們在祭司職份上所應得的進款就難免減少了。（六）希律黨：是以贊助希律和王族爲宗旨的。他們以爲：以士買族還可以算是他們本族的人，所以與其讓羅馬人治理，寧可受以士買族的希律治理。以上這些黨派，固然是因爲地位各自不同，思想也不一致；但就大體上說來，他們中間顯著的或潛伏的民族意識，總是佔大多數而極有勢力的。

關於耶穌降生的事，福音書雖然記載着許多神奇的傳說，但依人看來，

（註六）他的父親是約瑟，他的母親是馬利亞，他的家是在猶太加利利省的拿撒

勒城。約瑟是一個木工，靠着做工度日。耶穌生在這樣一個尋常的人家，卻就在這樣的環境中造成偉大的人格。惟其如此，纔值得我們的崇拜和效法。所以我們所要注意的，乃是耶穌怎樣爲人。縱使他果有天賦的神權，我們也可以不必重看。

福音書記載耶穌的言行，都是他三十歲以後的事情，我們要想知道他三十歲以前的生活如何，福音書祇記載着他在幼年時一樁故事：當耶穌十二歲的時候，隨同他的父母上耶路撒冷去過逾越節。（註七）守滿了節期，他的父母起身回去，卻看不見孩童耶穌。那時同行的人很多，以爲他必是在同行的人中間；及至走了一天的路程，就在親族和熟識的人中找他。既尋不着，就回耶路撒冷去找他，卻遇見他在殿裏，坐在教師中間，一面聽，一面問。凡聽見他所問的都希奇他的聰明和他的應對。他的父母看見就很希奇。他母親對他說：「你父親和我傷心來找你，你爲甚麼向我們這樣行呢？」耶穌說：「爲甚麼找我？豈不知我應當以我父的事爲念麼？」耶穌所說的我父，是指上帝說的，所以他的父母不明白，當時耶穌就同他的父母回家去，他母親把這一

切事都存在心裏。(註八)

從這一樁故事中，我們可以有下列的四種推論：

(一)希伯來民族是最注重民族教育的。歷史家約書弗氏曾說：「他們最大的事工就是在以良善的教育訓練兒童。」大概兒童在很早時期就受家庭教育，做父母的必要將舊約教他們的子女，這是遵行申命記中所載關於這事的訓命——申命記是記載猶太先祖摩西對於全民的訓話，大意是：詳述上帝如此眷佑他們，所以應當全心敬愛上帝，遵行上帝所吩咐的條例，法度，誡命，並當教訓兒女世世遵守。如第十一章所說：「你們應當將我這話放在心上，放在意中，繫在臂上爲記號，戴在額上爲裝飾，也當教訓你們的兒女，無論你坐在家中，行在路上，你睡臥，你興起，都當講論。」這一類的話，在這一卷書裏，反覆的提到數十次，眞不止三令五申——又當時在各地的會堂中都設有小學，兒童到了六歲或七歲就須送入小學。他們的課程，除了習字，算學，地理之外，最主要的就是舊約聖經。在舊約聖經中有他們寶貴的歷史，他們以此爲唯一的教科書，正是注重民族教育。我們想到年方十二歲

的耶穌在聖殿中聽了教師的講論就知道發問，便可知道他在那時所受的家庭和學校教育已是具有根柢了。

（二）耶穌的時代，正是猶太民族感受外族壓迫最痛苦，盼望民族復興最熱烈的時代。尤其是每年到了守逾越節的時候，全民族都到耶路撒冷聚集，縱使平常不很注意國事的人們，也必因爲羣衆的熱狂，引起奮興的情緒。所以在這大節期中，教師們對衆宣講，必是多提到他們已往所有光榮和艱苦的歷史，以及衆先知誠懇而嚴肅的預言，激發聽衆的意志。這時聚集的人們聽了這些剴切動人的教訓，想到國家現時所受的恥辱，自必格外憧憬於歷史上所遺留的應許，專心仰望上帝。耶穌雖然還在童年，但平時對於自己民族的歷史本已有相當的認識；這次初到耶路撒冷守逾越節，眞見從各地來的同胞都在聖殿中共同敬仰，覺得民衆有這樣的團結力，何以還要受外族的摧殘？再聽了教師所講的一切，又經過質間而有所啓發，更覺得自己既是民族的一分子，就應當體念上帝的意旨，負起拯救本族人的責任。所以當他父母找到他的時候，他就說出他應當以上帝的事爲念的話。這在旁人聽來好像

有些兀突，而在耶穌當時說這話卻是很自然地流露的。

（三）耶穌這次在聖殿中發出的言詞，也許是受了理智的指導，因而情感激發起來。但這種情感的激發，如果自已把握不住，那就祇是一時的衝動而不能有何結果。然而我們觀察耶穌一生的事業，都是從他這次所說的一句話裏演繹出來，就可知道他這次情感激發之後，確能繼續着持守，使它成爲堅強的意志。所謂『擇善而固執之』，（註九）所謂『得一善則拳拳服膺而弗失之』，（註十）這就是耶穌在十幾年中所用的工夫了。福音書記耶穌開始傳道時年紀已有三十歲。（註十一）我們可以想到耶穌從十二歲時決定了大志之後，必是對於自己有積極的準備。他的準備工夫，必是時常熟讀舊約聖經，體認上帝所垂示的眞理，奉爲自己作人的標則；同時對於聖經所記歷史的事實和先知的教訓，更有深切的了解，用以堅固自己愛國的忠誠。他必又想到要成就上帝所付託於他的大事，決不能僅靠個人的潛修，更要攷察社會情形，周知民生疾苦。他所住的拿撒勒，雖然是在山坡上一個很小的村鎮，然出山數里就是一個大平原，是加利利省交通的大道，軍旅和商旅常常在這大道上往來，

還有許多大的城市也附近拿撒勒不遠。耶穌在這幾年中守着他父親的家業，學習木工，每當工作餘暇，有時可以登山遠眺，展望古人的名蹟，有時可以遊歷各城市，采訪羅馬和本國的要聞，調查各地生活的情況和羣衆的心理，一一默識於心，作爲他預備在社會上活動的材料。更有每年一次到耶路撒冷去守逾越節，耳聞或目見猶太一般領袖的頑固與腐敗，使他改革復興的志願一年一度的增高。總之，耶穌預備自己，必是讀書與閱歷並重，所謂內外動靜交相養，這是可以推測而斷定的。

（四）成大事者必要結合徒黨，這自然也是耶穌在三十歲以前所最留意的一件事。試看福音書記載耶穌後來選召門徒，其中有好幾個人都是和耶穌早已相識的，就可知道耶穌在未出來傳道之先，早已留心物色有志青年，預備作將來的助手。尤其是他的親戚約翰——就是在福音書中稱爲施洗約翰的（註十二）——乃是他唯一的同志，他們兩個人年歲相差祇有幾個月，因爲親戚的關係，自幼常在一起，又都是有志要做一番事業的人，就很容易情意相投，成爲知己。在那時候，耶穌必是常向約翰提到自已的志願，又必常討論

到一個在社會上沒有什麽地位的人，要想在社會上有所活動，若是沒有人替他向羣衆宣傳，就很不容易引起一般人的注意。所以後來約翰就先出來做宣傳的工作，在約翰已經取得衆人信仰之後，耶穌就在羣衆大聚集的時候來領受約翰的洗禮，約翰乃鄭重地向衆人宣布耶穌的能力比自己更大，耶穌就是猶太全民族所想望的基督。後來耶穌出來傳道時所用『天國近了，你們要悔改』的口號，正和約翰宣傳時所用口號相同，更可設想到他們兩人確是先有充分的諒解，又經過若干時候嚴密計議，纔能按着預定的計畫進行，使耶穌要在社會上活動底第一步目的很順利地達到。就這一件事而論，耶穌在三十歲準備自己的情形也可窺見一斑了。

耶穌三十歲以後所行的一切事蹟，詳見於四福音書。但它們都不是有系統的記載，有些人費了許多工夫，彙集四福音書的章節，排比年月，作成長編，也總不能融合爲一，並且徒然引起攷訂上的辯論。我以爲：研究耶穌的志行，祇應注意其犖犖大者，而不必詳攷其節目。況且福音書的記載雖說是

沒有系統；但材料卻甚爲豐富，我們祇要將它所載的分成事類，擇要研究，也儘足以窺見耶穌的生平了。依我的意見，福音書所載耶穌的行事大要可歸爲七類：

（一）對羣衆宣傳天國——這是耶穌唯一的使命。所謂「天國」，或稱爲「上帝的國」，原是猶太人夙昔所想望的，而在耶穌借用這名詞，卻別有新的意義。他從他對於上帝的認識中，發見了人類社會所應有的幾條原則。同時他又親見猶太國受羅馬的管轄，而猶太人還是無惡不作，現社會的制度種種不平，與人類社會應有的幾條原則相差太遠，因此就奮發愛國家愛人類的熱忱，負起改造社會的使命。他要發表他對於社會改造的理想，卻借用猶太人素來所想望的天國作他宣傳的標題；所以凡是福音書所記載耶穌講論天國的語言，都是他闡發關於理想社會的要旨。我們祇看他開始傳道的口號，就是說「天國近了，你們要悔改」，直至受難的前夕與門徒晚餐立約，還是屢屢提及上帝的國來到，(註十三)就可知他的一生，除了宣傳天國以建立天國之外，是別無事業了。

（二）革除虛僞和迷信的習俗——要使理想的新社會實現，須先推翻舊社會不良的習俗，這是必然的程序。猶太人的各種習俗，多半有宗教上的依據，所以耶穌當時就對於宗教上的遺傳習慣實行改革。類如：猶太人以爲拜上帝必在耶路撒冷的聖殿，耶穌卻說拜上帝不拘於地域而專在心靈。（註十四）猶太人恪守在安息日不可作工的遺規，認爲神聖不可侵犯，耶穌卻屢次於安息日醫治病人，並且說明『安息日爲人而設，人非爲安息日而設』的原理。（註十五）又質問反對者，彼等有牛驢於安息日落井，彼等是否救援，以促其反省。（註十六）又如飯前必洗手是猶太人的慣例，耶穌與門徒獨不遵行，因而引起反對者問難，耶穌乃明言遺傳不必拘守，且說明人的污穢不在外物而在內心。（註十七）更有禁食一事，是猶太宗教最古的儀節，耶穌卻在有人質問他的門徒爲何不禁食的時候，明說新布不能補舊衣，舊皮袋不能裝新酒的喻言，（註十八）標明社會進化的原則，這些都是他厲行改革的精神。

（三）反抗阻礙社會進步的領袖——耶穌抱負復興民族的大志，倘使能取得民族領袖的同情，協力合作，自然是耶穌所深願的；所以他和當時所謂

領袖如法利賽人，文士輩多有來往。即如：與法利賽人尼哥底母談論重生的要道，不憚反覆地說明，(註十九)又曾因某文士論上帝惟一而許其離天國不遠，(註二十)可爲顯明的例證。無如大多數的領袖，總是想要鞏固自己原有的地位，不能贊同耶穌改革社會的意見，耶穌認爲這是最大的障礙，既不容與他們妥協，就祇有明白宣布他們的罪狀，使羣衆不再爲他們所欺矇。因此，他對於這些人嘗直斥他們是假冒爲善，又嘗抉發他們關閉天國的門，陷人於罪惡，不行公義與憐憫，粉飾外表以欺人種種的隱惡，不爲他們留些微的餘地。(註二一)我們看耶穌的教義，原是以愛爲標幟的，獨有對於當時假冒爲善的領袖，他總是大聲的疾呼，嚴詞申斥，顯出他嫉惡如仇的義憤，就可知他對於改革社會的熱忱是如何地急迫了。

（四）專一拯救當時受痛苦的人或當時所指目爲有罪的人——當時猶太人民受內外兩重的剝削和壓迫，眞是困苦流離，無可告語；耶穌想要改革社會的動機，多半是爲這般現象所激發。他嘗痛惜人民如同羣羊之失所，因而自願作良好的牧者，又嘗說他所傳的是貧窮人的福音。至於罪的問題，耶穌

則認為有許多是受了社會環境不良的影響，不能專責個人，（註二二）所以他對於當時的稅吏和娼妓——就是猶太一般領袖所不屑與之為伍的人們——特別優加禮貌，處處與他們表同情；雖屢次因此事招致反對者非難，也毅然不顧。自來社會改造家與一般人的觀點完全不同，正在於此。耶穌又嘗明說：「我來本不是召義人，乃是召罪人。」（註二三）這就是說：因為環境不良，以致人有痛苦和罪惡，所以要免除人的痛苦，拯救人脫離罪惡，必得改造環境，而他自己正是擔負這責任的。

（五）訓練門徒——依照福音書所記，門徒隨從耶穌有數年之久，除了有一個時期他們曾奉命至各地做宣傳工作，其餘大部份的時期都是與耶穌同在的。以理而論，似乎耶穌的一言一動，門徒們無不周知，他們對於耶穌的心志也應當深切的了解。但從實際上看來，耶穌建立天國的標幟，門徒從功利方面着想，固然是一致贊同。至於觀察大勢，權衡眞理，門徒已不知注意。到了耶穌的心志默自轉移，要得門徒的諒解，更是十分不易了。這時耶穌知道門徒的性格各不相同，倘若不能有顯著的事功來齊一他們的願望，就

必須使他們在道理上根本覺悟，方能使他們這個寶貴的團體基礎穩固。所以耶穌在明知他的理想不能實現於當世之後，就遊行加利利的邊境，多用訓練門徒的工夫。尤其是在受死的前夕，更特別地留下兩種榜樣：一是在晚餐前爲門徒洗脚，（註二四）教訓他們爲首領者要自卑以服務於人。一是於晚餐時藉着擘餅與分酒喻己之捨身與流血，（註二五）教訓他們惟有能捨己的人纔可以記念他們的夫子。這兩種教訓都有事實相依附，所以門徒的印象極深。及至耶穌去世，他們雖然不能繼承耶穌革命的大志；然而自有基督教以來，爲人服務的精神相承弗替，捨身衞道的事實更是史不絕書，基督教會能以此二者昭示作人的軌範，正是耶穌訓練門徒的成功了。

（六）從容受死——耶穌雖已明知事無可爲，但他的愛國家，愛社會，愛人類的情感還是十分熱烈。他的熱血沸騰，強迫他往前邁進，所以他遊行邊境，雖徘徊了好幾個月的工夫；但一到逾越節的大節期，他還是率領了門徒向耶路撒冷前進。旣受羣衆歡迎，進入聖殿，他還是對大衆宣講眞理，並且用大無畏的精神，驅逐沾汙聖殿的商販，很明顯地與猶太的領袖宣戰。（註二六）

他更是答復了許多反對派的質問，顯出他聰明天亶的權威。在那幾天之中，他的居住沒有固定，好像是要避免敵人的偵查，但在聖殿中演講的時候依然攻擊對方無所顧忌。他已覺察門徒中有失望的人將爲仇敵所利用，但也不見他有特殊的警備。他祗是按着他所能做的盡力去做，分明是知其不可爲而爲之，又好像是以眞理爲保障，可以一切不顧。直至臨難前在客西馬尼園祈禱，起先未嘗不希望撤去苦盃，最後仍然以上帝的旨意爲依歸，乃至安然就逮。（註二七）這種誠懇剛毅的精神，眞足使後來所有的志士仁人共表同情，聞風興起。更有被判死刑之後，他在十字架上還求天父赦宥犯罪者之無知，（註二八）至此乃自信使命完成，可以對上帝而無愧，（註二九）所謂『存吾順事沒吾甯也』。（註三十）我們對此偉大崇高的人格，除了敬仰景慕之外，更有何言詞可說！

至於（七）爲人治病趕鬼及行異蹟奇事——這一類的事是當時人所看爲重要的，也是後來一般基督徒所樂於稱道的，好像基督教若是沒有這一類的事，就失去了宗教的因素，這實在是重大的謬誤。原來福音書所載耶穌爲人治病趕鬼，祇可認爲是傳道的媒介，所以有時衆人尋求耶穌，專爲身體上的需

要，而耶穌倒拒絕其請求，明言個人的任務專在傳道。（註三一）況且耶穌所作治病趕鬼的事，大概是因爲他能了解人的心理，引起人的信念；所以他將人的病治愈之後，總是說：你是因信心而得救。又嘗自言趕鬼惟賴聖靈（註三二）——新約書上所說的聖靈，就是儒書上所說的仁，聖靈可以趕鬼，等於孔子所說『苟志於仁矣，無惡也。』（註三三）——這都是心志的作用，並沒有什麽神祕。至於顯靈蹟，行奇事，當時曾有人向耶穌作此類的要求，耶穌卻深嘆當時人的愚昧，（註三四）更可見他自己本不願自炫神奇。祇因福音書是寫在耶穌去世數十年之後，其中的傳說難免隨着世俗的好尙而有所附會，就有許多事已不合原來的眞相。卽如四福音書所記載着五餅二魚使五千人得飽的事（註三五）向來人都誇爲神奇，近來卻有人說：大約是當時隨從耶穌的數千人中本有多人帶着食物，並且所帶的過於自己所需要的，適值耶穌在那時有一番博大而誠懇的演講，衆人聽了大受感動，及至耶穌命門徒向衆人分配食物，所有帶着食物的人都甘心樂意地將自己所帶的取出來公之於衆，所以結果大家喫飽了還能有餘。我以爲：這是極合乎事理的推斷，福音書上所記

種種類似神異的事，都可作如是觀的。

依上面各節所述：耶穌生於猶太人渴望民族復興的時代，在幼年就立定了大志，當三十歲的時候，開始在社會上作種種活動，要成就他改造社會的事業，歷年不久，受反對黨的陷害，被釘於十字架而死，他卻因着死而完成了偉大的人格，這就是耶穌一生事蹟的大略了。但是我們尚友古人，不祗是要崇拜古人的偉大，更是要尋求他的人格之所以偉大是從何處得力。關於這一點，我現在就從耶穌事蹟中指出兩件要緊的關鍵，作為我們鍛鍊自己的法則。

第一，是耶穌退處曠野四十天的事。此事在福音書中名為受魔鬼的試探，(註三六)大約是耶穌因為自己工作的動向，曾經過長時間的愼思明辨而後有所決定，所以特將自己以往的心得告諸門徒，因而得以傳於後世。不過寫福音書的人是根據口傳，用一種象徵的說法，遂使後來有些讀福音書的人們將寶貴的靈性經驗，誤認為當時神祕的現象了。福音書記載這事的起原，是在耶

穌當着羣衆受了約翰的洗禮之後，當時耶穌受約翰的洗禮，是他藉着約翰介紹得與衆羣相見，因而接受羣衆的敬仰第一次的機會。大約耶穌當時旣得到這個機會，知道自己所負的使命就要積極進行，但同時又覺得，在那種紛擾複雜的社會裏進行非常的工作，實在有再加愼重考慮的必要。所以他就獨自退居，仔細思想：先想到要完成上帝所付與他底使命是一件不容易的事，因此有三種假設在他腦海中盤旋。一是用極不自然底方法，先使羣衆得到物質上的利益，以取得羣衆的擁護，如福音書所說使石頭變爲餅。二是利用民族遺傳的心理，假藉神祕，施行奇事，以取得一般入的驚奇，如福音書所說從殿頂上跳下來。三是用妥協的政策，姑且與當時的領袖結合以取得權力，使所定的計畫易於實現，如福音書所說俯伏拜魔鬼。這三種假設在耶穌腦海中，有時不招卽來，有時麾之不去，經過了無數次的鬭爭，至終耶穌認定：凡事都當服從眞理，就是所謂上帝的旨意，决不可急功近名，求達目的而不擇手段，於是那三種假設都歸於消滅，耶穌就戰勝了意境中的試誘，照着旣定的方針出而問世。這可見凡事必要愼之於始，總不至誤入歧途，正如下圍棋的

能手要下一着棋，必定是先看透了若干着數，算定了如何應付，然後纔下那一着，所以能得到勝利。這經驗的宣示是最可寶貴的。

第二，是耶穌對門徒宣告自己將要受死的事。耶穌於曠野退修經過愼思明辨之後，就照着自己所決定的方針進行，先後在猶太和加利利省向猶太領袖及羣衆做接洽宣傳的工作，當時猶太的領袖多半是成見很深，蔽於私欲，不能接受耶穌的理想，而一般民衆又是祗知貪戀物質，對於耶穌所講的道理不知聽從，耶穌已漸漸地感覺到工作的前途不能像意想中那樣順利了。及至希律王殺了已經被監禁的約翰，因而疑忌耶穌；同時猶太的一般領袖又派人到各地偵查耶穌底行動，提出各種問題來和他爲難，總想要抓着他的錯處，使他有所不利，向來一部分仰望耶穌的民衆更因爲耶穌不受他們的擁戴，(註三七)失去了信仰的熱忱，於是耶穌就確知道必不能行於當時，結果必是以身殉道。他就暫止宣傳的工作而至加利利省的邊境遊行，就在那時候注意訓練門徒，開始將自己將要受死的事對門徒宣布。(註三八)我們須要知道：死是人生一樁大事，是最不容易解決的。耶穌自從在社會上活動以來，一方面熱烈地希望

自己計畫的成功，一方面又堅持着眞理之不可違反，就發見了前面祇有一條死路是自己的歸宿地。那時他內心的情況，有時徘徊，有時奮鬬，總是覺得迫切不安，(註三九)這次下決心向門徒宣言，與其說他是以此一大事訓練門徒，無甯說他是藉此一方法來約束自己。正如有人立志要戒絕飲酒，如果他沒有向家人以及親友明白宣布，雖然他已經內心決定，但仍可以隨時見獵心喜，舉杯嘗試，也不致引起人的譏笑。惟有旣經鄭重的宣告之後，倘使違反他自己的誓約，將何顏以對他人？那末，他的戒條就容易堅守了。耶穌特將自己的決志詔示於門徒，同時又教訓他們凡要作門徒的都當捨己，他就覺得自己的信念從此堅定，眞可質諸鬼神而無疑，正是采用這有效的方法。所以在這事之後，福音書就接着記載耶穌登山變相的事。(註四十)所謂登山變相，就是耶穌帶了幾個門徒一同進入山中，又將自己決志受死的事昭告於先王先聖，於是耶穌面上容光煥發，門徒們也彷彿得見幻象，感覺先王摩西先聖以利亞與耶穌同在。這在基督教又看作是一件最爲神奇的事，其實就事理而論，乃是耶穌在心中安定後所必有的現象。正如孟子所說：「君子所性，仁義禮智根

於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。』(註四一)並沒有甚麼神祕。但耶穌采用上述的方法而得着效果卻是很顯明了。

上述的兩件大事，就是耶穌所以能完成偉大人格的緊要關鍵。前人有論詩的句子說：『金針綫脚分明在，留與旁人仔細看。』這兩件事，正是耶穌所留給我們的金針綫脚了。基督徒要效法耶穌，當於此等處努力注意！

註一　耶穌二字是希臘文的譯音，希伯來文的譯音是約書亞，意思就是耶和華（上帝）施救法。

註二　以耶穌生平爲紀年的起點，是在第六世紀時有一位羅馬教士所提倡的，至第十世紀時纔爲各國所採用。但經後人推算，以爲那位教士所定的耶穌生年不甚準確，耶穌生年應當在紀元前四年，就是中國前漢哀帝建平三年，也有人主張應當更早，總之耶穌是生在紀元以前而不在紀元的那一年。然而因爲沿用已久，已是無法改正了。

註三　見孟子萬章篇下

註四　見舊約創世記十四章十三節

註五　以土買族，先爲瑪喀比王朝所征服，後來爲猶太所吞併，所以以土買人也算是猶太人

註六　此語見路加福音三章二三節

註七　逾越節是猶太人紀念他們先祖逃出埃及國的一個節期，每年到了這個節期，全猶太人都要到耶路撒冷去守這節。

註八　見路加福音二章四二至五一節

註九　見中庸第二十章

註十　見中庸第八章

註十一　見路加福音三章二十三節

註十二　此約翰專講悔改的道理，爲人施洗。因爲耶穌門徒中另有一人名約翰，所以福音書上就稱此人爲施洗約翰以示區別。

註十三　見路加福音三二章十四至二十節

註十四　見約翰福音四章十九至二四節

註十五　見馬可福音二章二七節

註十六　見路加福音十三章十至十五節

註十七　見馬可福音七章一至二三節

註十八　見路加福音五章三三至三九節

註十九　見約翰福音三章一至十五節

註二十　見馬可福音十二章二八至三四節

註二一　見馬太福音二三章一至二八節

註二二　見約翰福音九章一至五節

註二三　見馬可福音二章十六至十七節

註二四　見約翰福音十三章一至二十節

註二五　見路加福音二二章十四至二十節

註二六　見馬可福音十一章十五至十八節

註二七　見馬可福音十四章三二至五十節

註二八　見路加福音二三章三四節

註二九　見約翰福音十九章三十節

註三十　見張橫渠西銘

註三一　見馬可福音一章三三至三九節

註三二　見馬太福音十二章二五至二八節

註三三　見論語里仁篇

註三四　見馬可福音八章十一至十三節

註三五　見馬太福音十四章十四至二一節馬可福音六章三四至四四節路加福音九章十至十七節約翰福音六章五至十四節

註三六　見馬太福音四章一至十一節

註三七　見約翰福音六章十五節

註三八　見馬可福音八章二七至三八節

註三九　見路加福音十三章五十節

註四十　見路加福音九章二八至三六節
註四一　見孟子盡心篇上

第三章　耶穌訓言綱要

前章略述耶穌的行事，我們對於他的人格已可窺見其大概了。但耶穌的行事，有許多地方需要他的言辭來證明，他更有許多高深的理想，當時因受環境的制限，未能在行事上完全表顯出來，祇有從他的訓言中纔能推測他的理想，所以耶穌的訓言，我們更有研究的必要。福音書所記耶穌訓言很多，我現在將彙集起來，分爲（一）自述，（二）論上帝，（三）論聖靈，（四）論祈禱，（五）論天國，（六）教訓門徒爲人的通則六項，撮要敍述。

歷史上偉大的人物，其自命必是不凡。如孟子稱贊禹稷說：『禹思天下有溺者由己溺之也，稷思天下有饑者由己饑之也。』（註一）又稱述伊尹的話說：『予天民之先覺者也，予將以此道覺此民也，非予覺之而誰也？』（註二）孟子自己也說：『五百年必有王者興，其間必有名世者。………夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？』（註三）這都是由於人的自覺。

因爲有這種自覺，纔自己樂意擔負重大而又艱難的責任。何況耶穌生當猶太人渴望基督降生的預言實現的時代，他就自覺這預言必要應驗在他身上。他的自述，當然要異乎常人。近人胡適氏在他著的說儒一篇文中，因爲要解釋孔子所說『天生德於予，桓魋其如予何？』『天之未喪斯文也，匡人其如予何？』『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！』『明王不興，而天下其孰能宗予？』一類特別的話，就以爲『古來久有一個五百年必有王者興的懸記（預言）孔子就被人期許爲那將興的達者，孔子自己也就不能避免一種自許自任的心理。』他又在這段話的前後引了兩段關於耶穌的故事，以爲『孔子的故事也很像這樣。』（註四）胡氏這種說法，正可以幫助我們研究耶穌自述的話，使我們對於耶穌的自述，不存驚奇的偏見。我們爲便於研究起見，可將耶穌自述的話分作甲乙兩組。

甲組：

（一）我父（上帝）作事直到如今，我也作事。約翰五章十七節

（二）我的食物，就是遵行差我來者（上帝）的旨意，作成他的工。

約翰四章三四節）

（三）人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人。（馬太二十章二八節）

（四）我爲此來到世間，特爲給眞理作見證。（約翰十八章三七節）

（五）我與父（上帝）原爲一。（約翰十章三十節）

（六）我就是道路，眞理，生命。（約翰十四章六節）

（七）我在世上的時候，是世上的光。（約翰九章五節）

（八）我是葡萄樹，你們是枝子。……因爲離了我，你們就不能作什麼。（約翰十五章五節）

乙組：

（九）我來不是召義人，乃是召罪人。（馬太九章十三節）

（十）人子來，不是要滅人的性命，是要救人的性命。（路加九章五六節）

（十一）人子在地上有赦罪的權柄。（路加五章二四節）

（十二）我是好牧人，好牧人爲羊捨命。（約翰十章十一節）

（十三）人子也是安息日的主。（馬可二章六節）

（十四）我來，要把火丟在地上。路加十二章四九節

（十五）我來，不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。馬太十章二四節

（十六）我來，……乃是叫人分爭。

（十七）我已經勝了世界。約翰十六約三三節

屬於甲組的話，大半是說明他自己爲人底目的，也就是以人生的意義與價值詔示後人。如：（一）（二）是說爲人的任務就是作工。（一）是效法上帝作工，如易乾卦彖辭所說：『天行健，君子以自強不息。』（二）是作成上帝所要作的工，如書經皋陶謨篇所說：『天工人其代之。』（三）是說明爲人底目的乃是爲人類謀幸福。如莊子天下篇所說尹文宋鈃之學『願天下安寧以活民命，人我之養，畢足而止。』（四）是說明自己的行爲決不違反眞理，卽是使眞理彰顯於世。如書經說命篇所說：『道積於厥躬。』又如禮記中庸篇所說：『君子動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。』上面所說——作工，服事人，爲眞理作證——是人生的三大原則。耶穌認明這三大原則，遵守實行，所以他敢自信（五）與上帝合一，又自信（六）就是道路，

眞理，生命，並且（七）是世上的光。至於（八）葡萄樹的說法，雖是一種比喻，也就是人若不遵守他的道理，人的生命就等於枯枝，毫無價值了。

屬於乙組的話，乃是說明他自己與社會的關係。大凡熱心改造社會的人，其唯一的動機就是要排除人類的痛苦，拯救人脫離罪惡，所以他說（九）我來是召罪人（十）是要救人的性命。這就無異於（十一）在地上有赦罪的權柄。人的愛火在內裏燃燒，就不惜爲人而捨己；所以他說（十二）我是好牧人，好牧人爲羊捨命。再者：凡人要改造社會，必得摧毀了舊的纔能建設新的；所以他因爲要打破猶太人拘守安息日不可作工的陋習，就說（十三）人子也是安息日的主。又凡是一種新的主義開始吐露，所有舊的勢力必要羣起反動，這就如同是（十四）（十五）（十六）把火丟在地上，使社會上起一種劇烈的鬬爭。這種鬬爭，也許要經過很長久的時期，甚至有時潛伏或止息而再興起。但無論如何，新的終要建立，舊的終歸失敗；所以他說（十七）我已經勝了世界。這是因爲他既經啓發了眞理的光，如同是下了火種，要將地上所有的汚穢和一切的障礙逐漸地消滅，世界必有眞光燦爛，不再有黑

暗，也不再有分爭。他眞是深信不疑，如操左劵。

猶太人是民族意識最堅的民族，也是宗教意識最深固的民族。他們的民族意識是因了多年受異族的逼迫而永久保持，他們的宗教意識卻因了吸收並調和異族的思想而日益進化。當耶穌在世的時代，猶太人對於上帝的崇拜，因爲經過了多少先知的宣揚闡述，已公認爲世界唯一的神，不祗是猶太一族的神了，而耶穌則由於他自己性靈中所得的經驗，較諸一般人對於上帝的認識更爲眞切。他的人格之所以偉大，因有他所認識的上帝爲根源，他所認識的上帝也因他的偉大人格而愈益彰顯。今試將他論上帝的話擇要徵引如下：

（一）上帝爲父。四福音書中記載耶穌稱上帝爲父的話不下數十百處，這是不必一一徵引的。原來在舊約書中也有『上帝看以色列如長子的語句，但那時代的看法，還是認上帝爲偏愛猶太人的。而在耶穌的觀念，則認上帝是世人的父。上帝愛人，自然是於世人無所不愛。所以他在講論人要愛仇敵時曾說，『你們要完全像你們的天父完，全一樣』，（註五）正是證明這個原理。

因爲我們共戴一位天父，所以人類都是弟兄，不應彼此憎恨殘殺。並且人類既是弟兄，倘若我們眼見我們的弟兄在苦難之中，我們怎能不奮力拯救？這正是他所以要改造社會的根本動機。

（二）上帝是公義的父。這是耶穌最後爲門徒祈禱時所用的名詞。（註六）向來猶太人因爲誤認上帝祇是猶太人的父，又偏重上帝是愛，所以就一意地迷信神權，彷彿是有所恃而無恐。正如現時一般愚昧而信神的人們，一方面安作非爲，一方面又媚神以求愛。他們以爲神也可以有所偏私，神也可以徇私而枉法。這種荒謬的成見，竟是牢不可破。耶穌於此提出公義二字爲天父的尊號，可知他不但了解上帝的仁愛，更是重看上帝的公義。像現時基督教會中人向人傳教，總是喜說恩慈而少談大法，如同專拿糖果來引誘小孩，這是顯然違反了耶穌底教訓的。

（三）上帝是善。耶穌曾有一次因爲有人稱他爲良善的夫子，他就反問那人說：『你爲甚麽稱我爲良善？除了上帝一位以外再沒有良善的』。（註七）這是耶穌對於人生最深切的了解。因爲上帝是唯一的善，所以人生行事要止於

至善，所謂得其一而萬事畢。又因爲惟有上帝是善，所以凡人皆當終身希聖以希天，不敢自驕，更不容自怠。有了這種信念，就可謂知人生之大本了。

（四）上帝作事。耶穌曾說上帝作事直到如今，(註八)這儼然是近代科學家承認宇宙祇是一個動力的說法，也就是宇宙恆久進化的原理。惟其如此，所以他又曾說上帝凡事都能，(註九)有人以爲說上帝是全能，是一種難以證明的懸擬，其實這正是不可磨滅的事實。因爲人生不斷的努力，終有成功的一日，自然界的演進更是這樣。中庸所謂『故至誠無息，不息則久，久則徵，……悠久所以成物也』，正是這個道理。

（五）上帝是靈。耶穌對一個撒馬利亞的婦人說：『上帝是靈，所以拜他的必須用心靈和誠實拜他。』(註十)這是他打破一切偶像的根本要義。當時猶太人因爲偏重遺傳的律法，就不知不覺地使上帝成了人心上的偶像，因而在人事上虛假，放蕩，百弊叢生。耶穌於邂逅間對一個素不相識的婦人講道，就說出上帝是靈的話，正可見他的宗教觀，素有心得，所以隨時流露，一語破的；並且上面所說的上帝爲父，上帝公義，上帝是善，上帝作事，都是將上

帝人格化的說法，獨有說上帝是靈，人拜上帝必須用心靈和誠實，則更是進一步的認識。假如我們深深地思想這句話的意思，因而覺悟到上帝是存在人的心靈和誠實中，那麼宇宙就不啻是以人爲本了。

聖靈在耶穌教義中也是很重要的一部分。在第二章裏我已提到新約書上所說的聖靈就是儒書上所說的仁，我們明白了這一點，纔可以看出福音書所載耶穌論到聖靈的語句並沒有甚麼神秘難解，或是怪誕不經。今說明如下：

（一）聖靈可以祈求而得。耶穌與門徒論祈禱之必得應驗，曾說：『你們雖然不好，尚且知道拿好東西給兒女，何況天父，豈不更將聖靈給求你他的人麼？』（註十一）可知祈禱唯一底目的就是要得聖靈，這正是與儒家教人求仁毫無差異。孔子說：『求仁而得仁，』（註十二）又說：『我欲仁，斯仁至矣。』（註十三）孟子說：『仁，人心也。………學問之道無他，求其放心而已矣。』（註十四）試想：仁可以求，仁可以欲而斯至，學問除了求放心（仁）之外無他道，不是說仁彷彿是一件活的物事，並且是人唯一的需要麼？

（二）瀆聖靈者罪不得赦。耶穌警告當時的文士說：『世人一切的罪和一切褻瀆的話都可得赦免，凡褻瀆聖靈的卻永不得赦免。』這似乎近於武斷了。但我們試攷孔孟對於不仁者論調，類如：禮樂是中國古代人必受的教育，而孔子以為不仁的人不能行禮樂，（註十五）豈不是自外生成？孟子明說：『苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡。』（註十六）又嘗以仁為天下之尊爵，（註十七）而對於棄其天爵的人說：『終亦必亡而已矣。』（註十八）可見儒家之痛斥不仁，正是極其嚴厲，因此耶穌的話也自不煩言而解。

（三）論聖靈每說及饒恕。馬太福音記耶穌教門徒祈求聖靈有兩處都論到饒恕。（註十九）儒教論仁也常要說到恕。如論語：『夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，斯為仁之方也已。』（註二十）又：『仲弓問仁，子曰……己所不欲，勿施於人』（註二一）又孟子：『強恕而行，求仁莫近焉。』（註二二）都與耶穌所說脗合。

（四）聖靈與天國的關係。耶穌對尼哥底母說：『人若不是從水和聖靈生的就不能進上帝的國』（註二三）又嘗說：『我若靠着聖靈趕鬼這就是上帝的國

臨到你們了。』(註二四)原來仁者人也。(註二五)仁，人心也。(註二六)仁，人之安宅也。(註二七)本是儒者對於仁的深識確詁，人類社會中若沒有仁，世界將不成爲世界，更談不到進化。所以耶穌又嘗說：『上帝的國就在你們心裏』(註二八)而孔子答顏淵問仁的話說：『克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。』(註二九)他們所論的更是一致。

（五）得聖靈者可以審判人。馬太福音記耶穌應許將天國的鑰匙交付彼得，因而許彼得在地上有定罪和赦罪的權柄。(註三十)約翰福音又記載耶穌死後顯現於門徒中間，向他們吹一口氣說你們受聖靈，同時也許他們可以赦人的罪或定人的罪。(註三一)這種奇特的記載，自然是攙雜了些不正確的傳說與附會。但我們如想到大學篇曾說：『此謂唯仁人能愛人能惡人。』又論語里仁篇記：『子曰，惟仁者能好人能惡人。』那末，耶穌的吹氣，固然是希望門徒受聖靈（仁）的表號，就是所謂以天國的鑰匙給彼得，也是指着聖靈（仁）說的，我們也可以不以詞害意了。

（六）聖靈與耶穌去世的關係。約翰福音記耶穌對門徒說：『我去是與你

們有益的，我若不去，保惠師（聖靈）就不到你們這裏來，我若去；就差他來。」（註三二）這話是更奇了。既然聖靈就是仁，而仁又是人心，自然是亙古永存在人間的；耶穌怎能說他不去，聖靈就不來到門徒中間？這樣難解的謎，我們祇有用孔子所說殺身成仁的話來印證，纔可以渙然冰釋。因爲耶穌爲人捨命之後，仁的道理就炳在於當世，這正是所謂殺身以成仁。那時他的門徒必然心中都受了感動，豈不就是聖靈來到了門徒中間麼？

此外，耶穌還有聖靈爲保惠師，聖靈引人進入一切眞理，聖靈以一切事指教人，聖靈使人自責各種的話，都可以用儒家論仁的話來解釋，於此不必一一徵引。總之，聖靈與仁是異名而同實，並且儒家論仁的精義，我們從耶穌論聖靈的話裏見到的也很不少，即此一端，已足證明耶穌的教義多與孔孟相通了。

福音書記載耶穌自己祈禱的事約有十餘處如：

（一）早晨至曠野祈禱（馬可一章三五節）

（二）獨自祈禱（路加九章十八節）
（三）有一次在某地祈禱（路加十一章一節）
（四）於選召門徒之前終夜祈禱（路加六章十二節）
（五）於分餅分魚後辭衆登山而祈禱（馬可六章四六節）
（六）於希利尼人求見事向天祈禱（約翰十二章二七至二八節）
（七）於宣告己必受死後數日攜門徒登山祈禱（路加九章二八節）
（八）於門徒傳道復命後向上帝祈禱（路加十章二一節）
（九）爲求使拉撒路復活而祈禱（約翰十一章四一節）
（十）臨難前夕爲門徒祈禱（約翰十七章全）
（十一）臨難前在客西馬尼祈禱（馬可十四章三二至三九節）
（十二）被釘於十字架時之祈禱
求父赦免彼等之無知（路加二三章三四節）
上帝爲何棄予（馬太二七章四六節）
以靈魂歸於父（路加二三章四六節）

成矣（約翰十九章三十節）

可見祈禱一事，於耶穌人格之所以完成有密切的關係。但因後人偏重了祈禱的儀式而不明瞭其眞義，遂使反對者斥爲迷信。所以本節將徵引耶穌論祈禱的訓言，先須將祈禱的大意略爲解釋。

祈禱有公禱與私禱兩種。凡是多數人集會，由領會的人朗讀禱文的爲公禱。公禱的作用，或是提到所要商量的事件，引起會衆注意，或是令會衆反省自己的過失，懇切懺悔，或是爲他人的災害疾病祈求解免，表示人類的同情。這並不是說已成或必然的事實可因祈禱而有所變更，乃是提醒人應當爲此事盡力，正如尋常人所說事在人爲，或說人力可以回天。所以公禱是含有盟誓或誥誡底性質的。至於私禱，純是個人修養底工夫。這種修養的工夫，用儒家的話說，大致可分爲兩段：一是存養，一是省察。所謂存養，就是體認眞理，所謂省察，就是檢點自己所言所行的是否與所體認的眞理相合。基督教所注意的個人私禱，正是用這兩段工夫。又如宋儒講修養有主敬與主靜兩說，祈禱教人默想眞理——或說是對越上帝——自然要屏除妄念，恭敬靜

默，正是備具二者的功用。我們既了解祈禱的意義，然後可以研究耶穌論祈禱的教訓。

耶穌論祈禱的教訓，最重要的是指示門徒應當怎樣祈禱的一段話——就是現在基督教會所通稱爲『主禱文』的。這段話在路加福音書裏紀載的是：

耶穌說：你們禱告的時候，要說「我們在天上的父，願人都尊主的名爲聖。願你的國降臨。願你的旨意行在地上如同行在天上。我們日用的飲食，天天賜給我們。赦免我們的罪，因爲我們也赦免凡虧欠我們的人。不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡。」（註三三）

試將它分作七句來解釋：

（一）我們在天上的父。這裏所說的我們，是指所有的人類，不是單指着門徒一夥人說的。因爲耶穌教門徒祈禱，正是要他們開拓心胸，想到全人類的幸福，豈能教他們只爲他們這一夥的人求得甚麼利益？上帝既是全人類的父；我們就都是弟兄，就應當彼此相愛。而且上帝必是主持公道，好比一家裏有許多子女，爲父的決不能有所偏愛。如果有了偏愛，便是不公，

也就不免有妒忌，仇恨，甚至於殺害的事情生出來，所以凡人決不可妄想自己要特別承受天父的眷顧。我們不當有私心，當有像天父一樣的公心。

（二）願人都尊主的名爲聖。這是願天父的聖名爲全世界上的人所尊敬。換句話說，就是願世界上人人都承認公道，服從眞理。

（三）願你的國降臨。所說你的國就是上帝的國，也稱天國。天國並不是在這世界之外另有一個世界，更不是像教會所常講的死後升天堂，乃是將這世界上所有不合仁愛和公義的事全都除去，叫這世界上充滿了上帝的仁愛和公義，這就是天國降臨。用現在的話來說，就是改造舊社會，成爲新社會。

（四）願你的旨意行在地上如同行在天上。社會到了要改造的時候，必定有許多人爲個人私利的原故起來反對；所以這裏所說的，就是願意改造社會的工作順利進行。

（五）我們日用的飲食天天賜給我們。這句裏有兩層意思：（一）因爲世界上有種種不平等的制度，以致有許多人得不着日用的飲食，所以這裏所說要叫世界上所有的人都得着他所需要，怎樣能使人人都得着需要？自然是

要改革種種不平等的制度了。（二）世界上所以有種種不平的事，多半是因爲人有貪得無厭的私心，這裏所說天天賜給我們，乃是教人應當知足，只要每天得着各人所需要的，就不當想積聚有餘的錢財。這兩層意思都十分重要，可以看出耶穌要改造社會，並不輕看物質，乃是要物質分配平均。

（六）赦免我們的罪，因爲我們也赦免凡虧欠我們的人。人類在社會裏活動，不只是個人求生存，更有人與人聯合的關係。倘使人與人相處，不能彼此互相原諒，縱然物質分配平均，還是難免有忌恨殘害的痛苦。所以這裏特別提到：凡人都有缺欠的，我們想要寬恕自己的缺欠，也應當寬恕別人的缺欠，纔合乎推己及人的恕道，人類間有了恕道，纔能成爲親愛和平的世界，這裏所說赦罪，就是人心中得着平安。因爲一個人如果總是惦記着忌恨或傷害別人，心裏必是不得平安，但如果能饒恕了別人，不再有忌恨或傷害的念頭，心裏自然就平安了，這平安就是赦罪的證據。所以這裏用『因爲』二字的意思，就是說：我能饒恕人到幾分，我所得到的平安也是幾分。

（七）不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡。試探，是指着社會上種種引

誘人的事，如貪財。好色，酗酒等等。兇惡，是指世界上一切傷害人的事，如水火刀兵等等。這句的意思，不只是提醒個人要謹愼自己，躱避危險，更是要人設法除去一切誘人犯罪的事，並設法防止一切禍害，希望世界進化到全人類都得着安全的境界。

以上祗是略說大意，然而教訓已是十分地切要了。因爲耶穌既自認負有改造社會底使命，所以他教訓門徒，也是要他們以改造社會爲一生工作底目標。他所教訓的幾句話，可以認爲是改造社會底信條，也可以認爲是改造個人思想底方案。他是教訓門徒天天思想這幾句話裏的道理，在心理上建設了根基，就可以依照這信條去行事。我們省察自己：每日從早至晚，心中所思想的曾否有一念超出乎個人利益範圍以外？便可知道這教訓是何等高遠，何等深切！後來人不明白這意思，以爲無論公禱或私禱，只要念了這禱文，就可以蒙上帝的悅納，就算盡了祈禱的本分，眞是如同夢囈。

此外，福音書所記耶穌論祈禱的話還有多處，擇其要者簡略敘述：（一）祈禱要迫切；(註三四)這是教人發憤。（二）祈禱不可灰心；(註三五)這是教人要有

恆。將兩個教訓合起來看，正如宋儒朱晦菴所說：『為學譬如煮物，先要用猛火煮，更要用慢火煨。』（三）祈禱不可故意教人看見。要關上門，(註三六)所謂門，乃是心門。正如易繫辭傳所說『聖人以此洗心退藏於密』，又如中庸所說『君子之所不可及者其唯人之所不見乎。』（四）祈禱有信則必得，(註三七)就是所謂有志者事竟成，如列子書上所說愚公移山的寓言，正是耶穌的意思了。總之：祈禱是人格修養最基本的方法，我們如果照着這方法實行，就能證明耶穌的訓言都有徵驗，絕不是一種懸擬，這是可以斷言的。

耶穌負有改造社會的大志，而他宣傳的標題，卻是借用當時猶太人所切望的天國，所以福音書所記耶穌論天國的訓言獨多。試分作五類來研究：

第一，天國先須在各人的心理上建設。耶穌開始傳道時所用口號是『天國近了，你們要悔改。』這口號等於現時所謂告民衆書的開場白，意思是說：天國將有新的景象，人們必須將舊有的心理改變，纔能接受新的。又如為宣傳天國而特設的撒種的比喻，其中所說（1）把所撒在他心裏的奪了

去，（2）只因心裏沒有根，（3）有世上的思慮，錢財的迷惑把道擠住了，（4）人聽道明白了後來結實，顯然都是指着人的心理。（註三八）尤其是聽道明白了後來結實的說法，祇要明白，就能結實。這正是孫中山先生在建國方略心理建設篇中專講『知難行易』的根據。

第二，天國是人間的至寶。馬太福音十三章裏記着說：『天國好像寶貝藏在地裏，人遇見了，就把他藏起來，歡歡喜喜的去變賣一切所有的，買這塊地。』又說：『天國好像買賣人找尋好珠子，遇見一顆重價的珠子，就去變賣他一切所有的，買了這顆珠子。』耶穌用珠寶作比喻，說明天國的可貴，這是很顯然的了。但我們試進一步想：珠寶自在人間，而尋找與遇見及決心捨棄一切而購買此珠寶，卻並不是盡人皆能如是。正是這世界充滿了矛盾與不平的現象，而一般人總是貪戀着現實，祇圖自己的生存，惟有見識高遠的人，他雖與衆人處在同一環境之中，而其所感覺者不同於衆，纔會生出不滿意於環境的感想，因而激發改造環境的動機。他的動機之所由來，也許是先發見了最高的標準，然後用那標準來衡量他在那環境中所接觸的一切風

俗制度，都覺得不相符合，於是他就不甘心再受環境的支配，而改造環境的熱心就不能自已而要見諸行事了。所以耶穌這兩個比喻，不只是說明天國是至寶，更是說明惟有發見了至寶而又願意將這至寶公諸同好的人——就是為全人類謀幸福而要改造社會的人——纔是至寶。這就是說改造社會是人生唯一的工作了。

第三，天國中國民應有的資格。原來天國不是突然的湧現，是需要人類來努力建設，並且在建設期中，他的目標既是高遠，他的前進是永不止息的。所以仰望天國的人，必要備具各種品德，而後有從事於建立天國的資格。依照耶穌所說，天國本是為現在貧窮的人建立的。(註三九)凡是同情於貧窮的人而想要建立天國的人們，必須有為義受逼迫的最後決心，纔能與惡勢力奮鬬，達到最後底目的。(註四十)他又說，空稱主名的人不能進天國，惟有遵行神旨的纔能進去，(註四一)是教人注重實行。又說，人不重生，就不能進天國，(註四二)是教人必要洗盡舊時的惡習。又說，若不回轉變成小孩子的樣式，斷不能進天國，(註四三)是教人不可高傲，務要謙卑。又說，手扶着犂向後看的不配進天國，

(註四四)是教人既已認淸目的，就不可瞻顧遲疑。至於知道尊重律法的精意而不重獻祭儀式的文士，耶穌許他離天國不遠。(註四五)營業得利，就是作有忠心的僕人，在天國中必受上賞。(註四六)反之，不知及時準備，以致錯過工作機會的人必被擯在天國之外。(註四七)還有參預筵席而不穿禮服，就是從事工作而不守誡律的人，(註四八)以及埋銀於地，就是不顧公益，又惡又懶的人，(註四九)都必受嚴罰。這許多訓言，無非教人知道改造社會是一件大事，人人都要努力自新。決不可號稱革命黨徒，中間還攙雜着許多腐化分子，以致敗壞全局。

第四，天國必變更舊有的組織。耶穌嘗說，新布不能補在舊衣服上，新酒不能裝在舊皮袋裏，(註五十)可見要成立新的社會，有許多舊的組織是必要變更的。就如他說：「我來不是叫地上太平，乃是叫人分爭」，下面論到分爭的現象，特舉一家五人爲例，又詳細的說：父與子，母與女，婆與媳，都要相爭。(註五一)又如他在最後與門徒話別的時候，勸門徒不要爲他去世而憂愁，很隨便地舉婦人生產的事來作比喻，他說：「婦人生產的時候就憂愁，因爲

他的時候到了，既生了孩子，就不再紀念那苦楚，因爲歡喜世上生了一個人。」（註五二）他不說歡喜家裏生了一個兒女，卻說歡喜世上生了一個人，可想見耶穌對於當時家族的組織，必是十分輕看，或是以爲難於永久的保存。再看他對門徒說，外邦人有君王治理，有大臣操權管束，而他的國卻和這世界的國不同。（註五三）這是在政治組織上有顯然的改革。他又嘗說：「從東，從西，從南，從北，將有人來在上帝的國裏坐席。」（註五四）可見耶穌理想的天國——就是經過改造的新社會——是沒有國界和種族底分別的。那種景象，迥然和當世的組織不同。

第五，建立天國以改革經濟制度爲中心。在人類社會間，使人感覺得最不平，最痛苦的事，就是因經濟制度的不善以致人的貧富不均。貧富既是不均，而貧者又居多數，世界上有多數人得不着相當的需要，世界不能希望和平，人類也就得不着幸福。所以要改造社會，必要從根本上着手，改善經濟的制度，這是無可疑的。耶穌在登山訓衆時，論到八福，先說貧窮的人有福，又說：「你們所需用的一切東西，你們的天父是知道的，你們要先求他

的國和他的義，這些東西都要加給你們了。』(註五五)這正是說，人生有所欲求，本是天然的公例，祇因舊社會的制度不良，遂使人生多有缺欠，現時務要建立新社會，那時一切的需要，自然是分配平均，人人都能取得，不必再各自謀慮了。後人以爲耶穌這話是教人要輕看物質，這實在是最大的錯誤。試看耶穌教訓門徒祈禱，其中有『我們日用的飲食天天賜給我們』的話，正是教他們要思想如何供人人得所需要。不然，耶穌豈能教門徒於思想天國降臨之後，接着就思想這事呢？

要消滅貧富的階級，當然要廢除私有財產的制度，所以耶穌說，有錢財的人難進天國。(註五六)既廢除私有財產的制度，當然凡物皆爲公有，所以耶穌所說家主分銀與僕人的寓言，(註五七)就是指着管理公共財產的事說的。又財產既爲公有，凡人都應當爲公家作工，就可從公家得着生活的需要，並且是各盡所能，各得所需。所以耶穌所說葡萄園作工的寓言，(註五八)就是說明此理。那只作工一小時的人和那作工八小時的人同一樣的工價，是因爲那晚到而只作工一小時的人早先沒有人雇他，沒有得着作工的機會，並不是他不盡

所能；但他的生活所需要的還是這些，所以不能因他晚到而減少。又財產既爲公有，人民都是財產的主人，自然沒有納稅的制度，所以耶穌和彼得論到收稅的事，就說人子應當免稅。(註五九)

再看路加福音十五章記載耶穌所說的兩個比喻和一個寓言，他所說「失羊」「失錢」的比喻，是先形容一般人如何看重私有的財產。後來提出「浪子悔改」的一段故事，那浪子始而倚仗着私有財產，就放蕩流離，後來自己覺悟，就願意放棄了兒子的地位，充作雇工。這更是教人明白：人的佔有性，實在是於人無益，應當剷除的。凡人皆當承認是社會上一個雇工，必要勞力而後可以得食，纔是大公的景象。又如論到衆人推辭天國的筵席——就是不願意參加改造社會工作的人——他們或說要去看地，或說要去試牛，或說因爲纔娶了妻，(註六十)無非是顧念私事，以致對於公益不負責任。更可見經濟制度若不改變，社會間的道德永不能進步，所以改革經濟制度必爲改造社會工作的中心。

耶穌的訓言，有許多是不屬於上述五類，而是專爲教訓門徒關於做人底通則的。現在也選取幾條最緊要的詮釋如下：

（一）「一粒麥子不落在地裏死了，仍舊是一粒；若是死了，就結出許多子粒來。愛惜自己生命的就失喪生命，在這世上恨惡自己生命的就要保守生命到永生。」（註六一）——這裏所說自己的生命，就是所謂「小我」，下句中的生命乃是指着「大我」——這就是殺身成仁的眞諦了。自有史以來，古今中外，經過無量數的仁人志士，爲了於人類社會有益的事，竭盡自己一生的心力，甚至犧牲性命，造成不朽的事業，使社會日益進化，嘉惠後人，無非是這一個信念所鼓動。並且人類要永久靠着這一個信念，共同努力，前仆後繼，纔能使世界的進步永無窮盡。

（二）「因爲凡有的還要加給他，叫他有餘，凡沒有的，連他所有的也要奪過來。」（註六二）我們乍看了這種說法，好像是錦上添花，雪上加霜，毫無意義。但如參照中庸所說：「故天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。」其義自顯明了。這正是所謂「天助自助者。」

（三）『凡自高的必降爲卑，自卑的必升爲高。』（註六三）又『人所尊貴的，是上帝看爲可憎惡的。』（註六四）這就是易謙卦所說『天道惡盈而好謙。』

（四）『因爲掩藏的事，沒有不顯出來的，隱瞞的事，沒有不露出來的。』（註六五）中國俗語說：『若要人不知，除非己莫爲。』好像祇是淺顯的道理。但如參看中庸所說：『莫見乎隱，莫顯乎微，故君子必愼其獨也。』這教訓就很深遠了。

（五）『不敵擋我們的，就是幫助我們的。』（註六六）這就是孔子所說『君子和而不同』的意思。所以凡能成大事的人，祇求在政策上消滅反動，決不在意見上排除異己。

（六）『因爲多給誰就向誰多取，多託誰就向誰多要。』（註六七）有人問：論語上記載曾子的話說：『士，不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？』爲甚麼單是士要這樣自負呢？那就只有拿這裏所說的話來解釋。又墨子貴義篇所載『子墨子自魯卽齊，遇故人謂子墨子曰，「今天下莫爲義，子獨自苦而爲義，不若已。」子墨子曰，「今有人於此，有子十

人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？食者衆而耕者寡也。今天下莫爲義，則子如勸我者也。何故止我？』」也正是這種精神。

（七）「你們不能又事奉上帝，又事奉瑪門。」（註六八）又「你們要先求他（上帝）的國和他的義，這些東西都要加給你們了。」（註六九）中國聖賢講義利之辨，何止千言萬語？惟有論語記孔子說：「君子喻於義，小人喻於利。」以義利二字爲君子小人的分界，最足發人深省。所以宋時朱晦庵請陸象山在白鹿洞講孔子這兩句話給學生聽，聽的人都悚然動心，至於汗下。耶穌這裏所說，更是斬釘截鐵，教人專一慕義，不容也不必腳跨兩頭船。

（八）「你們是世上的鹽……你們是世上的光。」（註七十）鹽所以防止腐化，光所以排除黑闇。這正是改造社會者必備的條件。

（九）「你們白白的得來，也要白白的捨去。」（註七一）人生一切所有，沒有一樣是自己生而已有的。無論是身外的財產，或是身內聰明才力，都是受了社會的供給，理當還爲社會所用。可惜一般人不明白這個道理，以致世界上有種種不良的事態。論語上記着孔子說：「如有周公之才之美，使驕且

吝，其餘不足觀也已。』祇是對於一部份有知識的人底警告，耶穌此處所說，乃是正面揭示人生的大義，凡人都當深切地思想這個大義，隨處應用。

（十）『你們要人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。因爲這是律法和先知的道理。』（註七二）推己及人爲恕，儒家這一類的話很多。耶穌也屢屢說及，在前面論聖靈一節裏已引過了。這裏所引的兩句，最是概括的說法，可與大學裏『所惡於上無以使下』一段參看。

（十一）『我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛。……你們若有彼此相愛的心，衆人因此就認出你們是我的門徒了。』（註七三）愛人如己，本是猶太舊律法的兩大綱之一，耶穌也曾特別提出。（註七四）何以這裏說彼此相愛是新命令？須知這是指着團體說的。凡是一個團體，若沒有彼此相愛的心，它的團結力就不能堅固。耶穌要門徒於耶穌去世之後，保存堅固的團體，做成他盼望他們要成就的大事，所以特別提出這新的命令。

（十二）『你們也要豫備。』（註七五）豫備是作事最要的條件。人生終其身在工作進行中，也是終其身在豫備中。何況參加社會改造的人們，既抱有

一定的目標，又常要遇到不可測的事變，所以更不可不事先有所準備。此外更有儆醒，忍耐，謹愼等類的話，都和預備有關，也是耶穌所常常提到的，於此不具引。

就以上所舉的十二則而論，已可見耶穌對於門徒，是怎樣的諄諄訓勉，屬望甚殷了。

註一　見孟子離婁篇下

註二　見孟子萬章篇上

註三　見孟子公孫丑篇下

註四　參看商務本胡適論學近著三六頁至五二頁

註五　見馬太福音五章四八節

註六　見約翰福音十七章二五節

註七　見馬可福音十章十七至十八節

註八　見約翰福音五章十七節

註九　見馬可福音十章二七節

註十　見約翰福音四章二四節

註十一　見路加福音十一章五至十三節

註十二　見論語述而篇

註十三　見論語述而篇

註十四　見孟子告子篇上

註十五　論語八佾篇「子曰，人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

註十六　見孟子離婁篇上

註十七　見孟子公孫丑篇上

註十八　見孟子告子篇上

註十九　見馬太福音六章十四至十五節又七章十二節

註二十　見論語雍也篇

註二一　見論語顏淵篇

註二二　見孟子盡心篇上

註二三　見約翰福音二章三節

註二四　見馬太福音十二章二八節

註二五　見中庸

註二六　見孟子告子篇上

註二七　見孟子離婁篇上

註二八　見路加福音十七章二一節

註二九　見論語顏淵篇

註三十 見馬太福音十六章十七至十九節

註三一 見約翰福音二十章十九至二三節

註三二 見約翰福音十六章七節

註三三 見路加福音十一章二至四節

註三四 見路加福音十一章八節

註三五 見路加福音十八章一至八節

註三六 見馬太福音六章五節

註三七 見馬可福音十一章二四節

註三八 見馬太福音十三章十八至二三節

註三九 見路加福音六章二十節

註四十 見馬太福音五章十節

註四一 見馬太福音七章二一節

註四二 見約翰福音三章五節

註四三 見馬太福音十八章三節

註四四 見路加福音九章六二節

註四五 見馬可福音十二章二八至三四節

註四六 見馬太福音二五章十四至二三節

註四七 見馬太福音二五章一至十三節

註四八 見馬太福音二二章一至十四節

註四九 見馬太福音二五章二四至三十節

註五十 見馬太福音九章十六至十七節

註五一 見路加福音十二章五二至五四節

註五二 見約翰福音十六章二十一節

註五三 見馬太福音二十章二五節，又約翰福音十八章三六節

註五四 見路加福音十三章二九節

註五五 見馬太福音三二至三三節

註五六 見馬太福音十九章二一至二四節

註五七 見馬太福音二五章十四至三十節

註五八 見馬太福音二十章一至十五節

註五九 見馬太福音十七章二四至二六節

註六十 見路加福音十四章十六至二四節

註六一 見約翰福音二章二四至二五節

註六二 見馬太福音二五章二九節

註六三 見馬太福音二二章十二節

註六四 見路加福音十六章十五節

註六五 見馬可福音四章二四節

註六六 見馬可福音九章四十節

註六七 見路加福音十二章四八節

註六八 見馬太福音六章二四節瑪門是財利的意思

註六九 見馬太福音六章三三節

註七十 見馬太福音五章十三至十四節

註七一 見馬太福音十章八節

註七二 見馬太福音七章十二節

註七三 見約翰福音十三章三四至三五節

註七四 見馬太福音二二章三九至四十節

註七五 見路加福音十二章四十節

第四章 耶穌爲基督

耶穌一生的事業以及他底受死而成爲完全的人格，都和他爲基督這一件事有重要的關係。而這種重要的關係，在福音書上卻沒有很清楚的記載，就很容易使人發生疑問。若依照神學家的說法，這一切都是上帝所預定，自然就沒有問題。但我們是要研究耶穌爲人的，神學家的意見，大概我們都不願意接受。因此，我們對於這個問題，更有研究說明的必要。

先說基督的意義：原來基督二字是希臘文的譯音——希伯來文的譯音是彌賽亞——它的意義是『受膏者』。古代猶太人的規例，凡是被立爲君王或先知或祭司的，都要用一種香膏塗抹在被立者的頭上，因此基督這一個名詞，就包含君王，先知，祭司三種職分。這三種職分合併起來，等於中國古代所稱的天子。因爲天子不但是治理萬民的君王，也是傳達天命以教誨萬民的先知，更是代表萬民祭天的祭司。猶太人所想望的基督，不祗是指着在外表上塗抹膏油，更是指着內心受聖靈的膏沐，正如書經上所說『亶聰明作元后』；

那就是中國所謂「聖天子」了。

次說基督在猶太人理想中的印象：最初猶太人的立國，眞是締造艱難，他們的土地是經過了多少年的轉徙爭奪而後得來，他們的人民是經過了多少次的災害死亡而後重得生聚。因爲得之不易，他們就有一種傳統的信念，以爲他們是得天獨厚，他們的國家民族必永爲上帝所眷佑，他們可以常享安寧。不幸時勢推移，他們竟不斷地受四圍強鄰的侵侮，又不幸他們始終是偏信神權，忽略人事，執政掌權者旣不知修明內政，強固國本，民衆更是習於驕怠，苟且偸安；遂致國勢日衰，不但是常時臣服於強鄰，甚至遭遇了國都破滅，人民被擄的慘劫。在這很長久的時期中，就有當時所謂先知的人們，起而大聲疾呼，喚醒民衆，一面痛責那時代的人「上無道揆，下無法守」，所受的懲罰都是咎由自取，應當切實悔改。一面更提起傳統的信念，勸他們不要灰心喪志，只要悔改之後，必定仍邀上帝的眷顧，在他們中間誕生神聖英武的君王，重振國威，使所有的強敵無不屈服。這類的說法，在舊約書裏眞是數見不鮮，綜其大旨，無非是教訓全族的人民信奉上帝的眞理，各盡本

分，不可再蹈已往的覆轍，辜負上帝的救法。這種公布的訓誥或講詞，就用現代人的眼光看來，也當認爲是那時代堅固民族意志的奮興劑。所以猶太人世代相傳，莫不尊奉歷代先知的預言，對於基督降世，民族復興，更是深信不疑，視同神聖。雖然他們還是信神權而忽人事，脫離不了傳統的錯誤，然而他們在困苦患難中經歷了數百年，民族的團結力與企圖國家復興的雄心永不喪失，正賴關於基督這一個信念所維繫而保持的。

我們既明瞭了上述兩點，就可假設四個問題，並試作解答。

第一個問題是：耶穌自承爲基督，他的動機是甚麼？他最初的計畫是怎樣？

我的解答是：耶穌自承爲基督的動機，就是本書第二章裏所提到的他十二歲時在聖殿中所說『應當以我父的事爲念』那一句話。因爲在當時猶太人所奉爲上帝的事，沒有比上帝將要在他們中間降生一位基督的事更大了。雖然耶穌在那時說這句話，對於基督不過只是一個概念，但後來經過了差不

多有二十年的預備時期。他要作基督的志願既已確定，自必有一種擬就的計畫。據我的推測，他的計畫，正是要作成一般猶太人所想望為君王的基督。這種推測，有兩件事可以證明。其一，約翰在監差遣門徒來問耶穌說：「那將要來的是你麼？還是我等候別人呢？」(註一)在第二章裏，我們已說過耶穌要作基督是與約翰有預約的，這回約翰遣人來問，正是因為他在監裏所得到的關於耶穌行動的報告，似乎與他們所預約的不符，因此可知耶穌與約翰所預約的必是要作君王的基督。其二，耶穌選召門徒時，必然要將他的計畫約略說及，纔能得到門徒的依附。我們看耶穌差遣十二個門徒出去傳道，叫他們專到以色列的各城去宣傳。(註二)又嘗和門徒談到復興的時候門徒也要有權審判以色列的十二個支派。(註三)就可見耶穌最初給與門徒的印象，正是他預備作復興猶太國的君王。所以後來耶穌屢次宣告他自己將要受死，卻還有兩個門徒向他要求高位，(註四)而一般門徒還在那裏彼此爭論着誰為大。(註五)豈不是因為耶穌最初所給與他們的印象太深，竟至不可磨滅麼？

但是，耶穌最初的計畫，雖然是要作猶太人所想望的君王，而其主要底

目的乃是要改革社會，這就與猶太人傳統的觀念大不相同了。猶太人所想望的是急速地以武力脫離外國的羈絆，宣布獨立，而耶穌則是深察內外的情勢，要謀徹底的改造。他以為：必是先將國內種種腐敗的現象全數掃除，按照眞理重行釐定制度，解除人民痛苦，使他們得到眞正的幸福，纔是建立了新的國家。新的國基鞏固了，那時強鄰自然也要刮目相看，外侮可不抗而自絕，這就是孟子所謂『國君好仁，天下無敵焉。』如其不然，縱使憑藉一時的暴力，幸而戰勝強鄰，而國內的積患不除，恐怕徒然增長了全國上下的驕氣與惰志，不久還是要歸於失敗。至於他所謂內部改革，大約最重要的是變更經濟制度，先解決民生問題。試看耶穌向衆宣傳的口號——天國近了，你們要悔改。——既是與約翰所用的口號相同，而當約翰用這口號勸人悔改時，衆人問他說，『我們應當作甚麼？』他的回答，只是分衣，分食，不要多取，當知足一類的話，(註六)無非是要改正一般人對於財產佔有的觀念，就可知關於這一點，耶穌和約翰先已決定了的。再看耶穌差遣門徒分組出去宣傳時，特提到不要帶錢和食物等項，(註七)也都與經濟制度有關。他又嘗以祈禱時應有

的思想教訓門徒——就是現今所稱爲「主禱文」的——其中卻包含着改造社會的綱要，更可知道些事不是他底一貫的政策，他因此纔常常提醒他的門徒。所以耶穌最初的計畫，乃是一方面要應付全民族對於基督的希望，一方面又要貫徹自己建立新社會根本的主張，這正顯出他在那二十年來的預備時期中是如何愼重思量而後決計。並且：他的計畫，照當時猶太的情勢看來也是極合宜的。因爲：當時猶太雖受羅馬的轄制，但羅馬對於猶太，只有派兵鎭守和定章征稅兩件事看爲重要，至於猶太的內政則絕不干預，所以那時候儘管着手改革內政，也不至牽涉外交。這正是利用時機，量力而行的上策。

第二個問題是：耶穌最初的計畫到後來是否有了轉變？他何以要轉變？

我在解答第一個問題時，已說明耶穌最初的計畫包含兩點：一是他確要取得政權而作復興猶太國的基督，二是他預備取得政權後就行改造社會的主義。因此我對於本問題的解答，可以說耶穌最初的計畫的第一點，他後來確是轉變了。至於他所以轉變的原因，又可以分兩項來說：（一）是因爲他最初的計畫，本打算與約翰分頭工作，他們工作的分配，大概是約翰專向加利

利的民衆宣傳，而耶穌則多與耶路撒冷的領袖接洽，如此兩途並進，就容易取得成功。不幸當耶穌出來不久的時候，約翰就在加利利爲希律王所逮捕，進入監獄，耶穌旣失去這樣重要的一個同志，眞如人身斷去了一臂，當然要將他的工作重行估計，就感覺到不能照他所預定的步驟進行，只可自己專注力於宣傳主義，而取得政權的企圖則留以有待，這是他在外境迫不得已的轉變。（二）是因爲他旣已先後與耶路撒冷的領袖和加利利的民衆接觸，看出他們都不能接受他所要實行的主義，倘若仍以取得政權爲唯一底目的，勢必至要試行他在長期脩養時發生的幻想——就是所謂使石頭變餅，從殿頂跳下，拜魔鬼等等不正當的手段——（註八）然後纔能希望於萬一，這在耶穌旣經過愼思明辨之後，自然是決不爲的。不爲就不能取得政權。寧可不得政權而決不爲。這是耶穌在內心上決定的轉變。

至於第二點改造社會的主義，耶穌是自始至終並沒有轉變的。並且正因爲堅持着第二點，所以權衡輕重，不得不轉變了第一點。他雖然明知道要改造社會，必是要取得政權纔能推行順利，但如其爲要急於實現他的主義，就

不惜采用不合理的策略以取得便利，誠恐終於要受各方面的要挾把持，使主義全不能實現，所謂建屋的根基築在沙土上，終必全部倒塌，成爲泡影。可知耶穌姑且放棄了第一點，正是保護第二點，使他預備實行底高尚純潔的主義，絲毫不蒙汙點，不受損害，合乎孟子所說「不辱己以正天下」(註九)底原則，這是最值得我們注意的。

第三個問題是：耶穌既已轉變了爲王的計畫，何以他至終還要自承是基督？

這一個問題，耶穌之所以受死在此，耶穌之教義所以彰顯於後世，他的人格之所以爲人所敬仰，也都在於此，誠然是個最緊要的問題。我可以分兩部分來解答：

第一，耶穌於被捕後受猶太公會及羅馬官吏的審問，他們首先提出的問句，都是說你是否基督(註十)或是否猶太人的王，(註十一)耶穌的回答都是「你說的是」這很容易使我們想到：假使當時耶穌按着他所已經轉變了的計畫，不承認他有爲基督爲王的企圖，豈非猶太人逮捕他控告他的理由就不成立？然

而我們須知：上面所說耶穌對於最初計畫第一點的轉變，原只是他在外境上迫不得已，因而從內心上決定的轉變，也可以說是一時的轉變。假使一旦外境上竟得着別一機會，而這機會也無愧於內心，他必然還是要積極地進行，決不是終於放棄。試看他雖然已宣告自己必要受死，而還是於大節期中直入耶路撒冷，毫無避忌，就可知道他既抱了改造社會的熱誠，但使有機會可乘，總是要向前努力，這正是革命志士必有的態度。所以他於受審時直承他自己是基督是王，就是他出於誠而不能自已的回答。

第二，耶穌外觀時局，內衡眞理，遂決定自己必要受死。在這決定的時期中，他當然經過一番很細密的考慮。他必是想到：依照他原來的理想，本是要於取得政權之後，按眞理來改造國內的一切制度，使它成爲世界上一個新的試驗，不但可以從此不受他國的侵犯，並且可使各國知所仿效，這固然是建立天國最大的成功。但如其爲時勢所限，人力不可以囘天，那就只有犧牲一己以與惡勢力鬬爭，使眞理的種子傳播於人間，終至於發榮滋長，造成人類普徧的幸福。如此則雖不能當下就改造猶太國爲世界的模範，卻用自己

爲眞理而犧牲的創始者，以啓導後人，也是一樣完成上帝所付與他的使命。我們看約翰福音載彼拉多反覆地問耶穌是否猶太人的王，當時耶穌回答說：「你說我是王，我爲此來到世間，特爲眞理作見證，凡屬眞理的人就聽我的話」，(註十二)就可知耶穌是明說惟有能以眞理倡導世界改良的人生是眞理的王，他不晉以己身的行事來變更原來基督底意義了。

最後還有第四個問題是：耶穌要作基督的一樁大事，何以門徒在他的生前都不了解？又何以於他去世後門徒卻對猶太人證明他就是基督？

依我看來，耶穌要作基督的大事，在當時那種環境之下，當然不能爲一種公開的運動。所以雖是門徒輩朝夕相從，耶穌也難於將內心的蘊蓄向他們盡情透露。以致他們有時極希望耶穌能得位乘時，有時又對於耶穌愼重的態度深懷疑慮。他們似乎已領受耶穌排除私有財產的教訓，捨棄所有，跟從耶穌，卻仍不免於羨慕尊榮，不甘謙退。在他們當時，旣囿於遺傳的觀念，又莫測夫子的高深，因而有此徘徊不定的現象，本是情有可原的。但當耶穌最後作訓練門徒的工夫時，曾屢次將他個人的趨向坦白地宣布，就如耶穌於受

審時對彼拉多所說眞理爲王一類的意義，也曾對門徒輩反復說明。(註十三)而門徒輩執迷不悟，乃至耶穌被捕時他們相率逃避，(註十四)彼得且公然地對人說他不認識耶穌，(註十五)我們就不能不驚訝門徒的知識程度何以與耶穌相差如是之遠了！

至於耶穌去世之後，門徒輩因爲受了極大的刺激，有所感發興起；都很熱烈而誠懇地承認爲猶太人所釘死在十字架上的耶穌卽是基督，這自然是很重要的轉變。但他們屢次向猶太人作很長的演說，卻只是說明耶穌乃是爲人受死的基督，並將釘死耶穌的罪全歸在猶太人身上，而於耶穌要改造社會的大計卻一字不提，可見他們對於耶穌爲基督的承認，又是爲另一種遺傳的觀念所牽引，並沒有了解其中的眞意。所以此後教會宣傳福音，總是專重個人得救而忽略了社會改造，以致耶穌的教義不能及早實現，尙有待於現代人的尋求探討，這是門徒輩不能辭其咎的。

再有兩件事應當附帶論及：

一、福音書記載耶穌之所以被捕而至於受死，是爲他的門徒猶大所賣。

自來評論這事的人們，都以爲猶大這種舉動是萬惡不赦。但我們如想到：耶穌原是要做爲君王的基督，而猶大卻正是屬於熱狂派的門徒，所謂熱狂派，就是最熱心於復興猶太國的。則我們對於猶大的這種舉動，就會覺得：較比其他門徒之遇難逃避，乃至不認耶穌的彼得，其情更有可原。因爲猶大既是屬於熱狂派的人，他的跟隨耶穌，當然是因爲耶穌底大志正和他底目的相符合。並且耶穌又將團體的財政交給他管理，(註十六)他這人必是精明強幹，極爲有用之才。大約當耶穌向門徒宣告自己必要受死之後，其餘的門徒還祇是將信將疑，沒有十分理會。惟有猶大，他認清了耶穌這種急遽而且決絕的變更，使他底目的完全消失，心中十分懊惱，難免常形諸詞色。耶穌明察他的心懷也曾屢次向他儆告，(註十七)而他的愛國熱狂，總覺得耶穌是辜負了他多年隨從的願望，就憤激地不顧一切而出此反動。所以我們若是從愛國的立場上看來，猶大豈不更是情有可原？

二、耶穌將要取得政權以復興猶太國，當時除了一部分的領袖，因爲耶穌改造社會的主張與自己的利益衝突，極端反對之外，大多數的民衆，原是

擁護耶穌的。他們之願意擁護耶穌，也無非是相信耶穌是神靈首出，必能使本國振興，達到他們歷代相承的希望。及至耶穌的廣大運動，受了環境種種的制限，不得不有暫時停頓的狀態，而耶穌內在的隱衷又萬不能對衆宣布使他們了解，遂致他們對耶穌生了厭棄，反對派的領袖因得利用此機會，陷害耶穌致之於死。所以，以自承是基督的耶穌而被釘死於十字架，乃是由於少數領袖的私心誣陷，其大多數的民衆只是因失望而盲從，這實在於猶太全民族愛國的熱誠並無傷損。向來以耶穌之死歸罪於猶太的全民族，遂使猶太民族與基督教不相調協，這也是重大的錯誤。我們試看耶穌釘在十字架時所說：『父阿：赦免他們！因爲他們所作的他們不曉得。』（註十八）這話是何等的公恕而誠懇。這種對待人的態度，眞值得我們欽佩。並且，他這裏所說的『他們』我想必是將所有的猶太人和賣他的門徒猶大，以及不認識他的彼得與其他臨逃避難的門徒，都包括在內了。

總之：基督教以耶穌的人格爲中心，而耶穌爲基督一事又是耶穌人格的中心。這一事於整個的基督教有極大的關係，所以我們應當仔細地研究。上面

我所論述的只是一隅之見，然而已可以使我們理會到：耶穌之爲基督，無論其爲王或爲人受死，他底改造社會的宗旨是一貫的。並且，耶穌之爲基督，一方面是激發於復興民族的至誠，一方面又得力於極深刻的宗教信仰。這兩個概念，好比是兩大源泉，在他腦海中匯聚起來，成爲不竭的靈淵——就是改造社會的宏願——雖然在當時彷彿是受了沙石的阻礙，不得暢流，後來甚至有長時的潛伏。但有源之水，終久要湧現出來，普潤大地，這是我們深信而無可疑的。耶穌基督的成功，我們竚待着罷！

根據前兩章及本章以上各節所述，我再將我對於耶穌的感想綜括地寫出來，作爲本章結論。

一、耶穌人格之所以偉大，縱使有一部份是由於天啓；但從人的方面看來，則完全是由其自覺，自擇，自決的。

二、耶穌所宣傳的天國，分明是他理想中的新社會。後人錯認他所講的天國是別一世界，就演成了死後升天堂的迷信，眞是誤人不淺。

三、耶穌理想的新社會，其主要條件卽是物質的平均分配。他嘗明說在天國裏蒙稱贊的人，就是因爲能注意於同胞們的衣食住行等事，(註十九)可見他爲羣衆着想，決不輕看物質，高談玄妙。有人以爲耶穌的理想毫不切於人類實際的生活，也是錯見。

四、耶穌理想的新社會，以平等，自由，博愛爲極則，人類自然就沒有相爭相殺的禍害，自然不至滅亡；所以天國的名詞，在約翰福音書中寫作永生。後人完成耶穌的事工，便是使人類不再走自相殘殺的途徑。

五、耶穌訓言中所指示的眞理，大部份可以與中國先哲的遺言相印證，正如宋儒陸象山所說：「四海有聖人出，此心同，此理同也；千百世上下有聖人出，此心同，此理同也。」(註二十)我們研究耶穌的訓言，愈足使我們深信眞道之合一。

六、耶穌要將眞理彰顯於世，不只是用語言來闡發，更要在他自己的行爲上表顯出來。孟子曾說：「仁也者，人也，合而言之，道也。」(註二一)可見約翰福音中以耶穌爲道成人身，其說亦非臆造。

七、耶穌起初要作猶太人所想望爲君王的基督，是激發於愛國的熱忱。後來攷察時勢，轉移觀念，甘心作爲人受死的基督。我們承認：在他全部生活中有這樣重要的變化，正顯出他爲人類而艱苦奮鬬的決心與勇氣。

八、耶穌肉體的生命，雖然爲當時代人所害，爲要救人類而捨去，而他的精神生命，乃永遠與全人類的生命相聯屬而常存。

九、因此耶穌的爲人，是我們應當崇拜而效法的。我們能效法耶穌的捨己，就可以脫離一切私有的過惡。我們更效法他的努力服務於社會，世界就可以從此進化，永無窮盡。所以耶穌的人格，足以救人，救世。他的教義是個人的福音，更是社會的福音。

註一　見馬太福音十一章二至六節

註二　見馬太福音十章五至十節

註三　見馬太福音十九章二八節

註四　見馬太福音二十章十七至二三節

註五　見路加福音九章三四至四八節

註六　見路加福音三章七至十四節

註七　見馬可福音六章七至九節

註八　見馬太福音四章一至十一節

註九　孟子萬章篇上孟子曰……吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎？

註十　見馬太福音二六章六三至六四節，路加福音二二章六十節

註十一　見馬太福音二十七章十一節馬可福音十五章二節路加福音二三章三節

註十二　見約翰福音十八章三七節

註十三　例如約翰福音十二章二四至二五節所記麥子落地的比喻，及馬可福音八章三四節所記從己者必背十字架的訓旨。

註十四　見馬太福音二六章五六節

註十五　見馬太福音二六章六九至七四節

註十六　見約翰福音十二章四至六節

註十七　見約翰福音六章七十節

註十八　見路加福音二三章三四節

註十九　見馬太福音二五章三四至四十節

註二十　見宋史本傳

註二一　見孟子告子篇下

第五章 基督教在世界歷史上的價值

德國學者考茨基氏，是一個不信基督教而又特別要研究基督教歷史的人。他用唯物論的眼光來分析基督教，寫成基督教之基礎（註一）一書；在緒論裏說「我並沒有贊揚基督教或蔑視它的立意，我所想的只是了解它」，（註二）已是將他寫書的宗旨說得清楚了。後來他在第一篇第一章開始的地方卻說：

> 無論我對於基督教持着什麼態度，我們也必要承認它是人類歷史中一種最偉大的現象。我們對於已經差不多經過了二千年，其勢力現在仍然非常浩大，並且許多國家中甚至比政府的勢力還大的基督教會，不能不表仰慕之意。（註三）

又在第四篇第二章裏說：

> 沒有宗教是沒有矛盾的。沒有一種宗教是單由一種單純的概念而產生，是一種純粹邏輯的歷程之結果，每一種宗教都是很多種社會影響之產品，而這些影響，還常常擴張到幾個世紀之久，而且反映出很多很多的各種不同的歷史情形。然而無論如何，我們決不能從別個宗教中，找出像基督教中所含有的那麼多衝突的矛盾和不合理的假設，其原因，實由於別個宗教之發生，實沒有那麼

多重要的不同的因素。基督教由猶太教發生而傳到羅馬人，由無產階級之宗教而轉變到世界統治者之宗教，由一種共產主義的組織而轉變到為掠奪一切階級而形成的組織。（註四）

這兩處的說法，我們乍看起來，好像前者是贊揚，後者是蔑視，似乎有點矛盾，其實這就是他在緒論裏所說沒有贊揚和蔑視的態度。我在這裏首先引他的話，是因為本書在前三章，專作耶穌的研究，當然可以憑自己的想像，用自己的眼光來解釋關於耶穌的一切，本章乃要敍述基督教在世界歷史上的價值，就必得根據歷史的事實來加以評估，而上面所引考茨基氏的兩段話，恰好可借作討論底起點的。

各種宗教之必有矛盾和轉變，我們不必旁徵博引，最好就舉在中國現有的佛教和道教為例。佛教是印度改正教的一種，教祖釋迦牟尼，本是印度的王子，他因為感覺到人有生老，病，死諸種痛苦，就發願出家，刻苦修行，見了自己的本性，就在各處現身說法。他的教義是：注重內心修養的工

去，克制情欲，犧牲自己，普渡衆生，消滅階級制度，主張一切平等。所有印度原有的多神和一切儀文迷信，佛教都一概屏絕，對於世俗的一切更無所謂貪戀，然而他的教宗在印度本土卻不能盛行。後漢時流傳到中國，先是有王公貴人的提倡，後來又經知識界的人將教義大爲發明，一千多年以來，總算是極其興盛了。但眞正明白教義的只是少數的知識分子，至於一般人所信奉的佛教，早已攙雜了許多中國原有的和印度的巫術符咒等等迷信在內。誦經念佛，焚香頂禮，所企圖的無非是今生或來世的福利。這些正是釋迦牟尼所鄙棄的，而傳佛教的人卻拿着這些來號召，信佛教的都以爲這就是佛教，這豈不是絕大的矛盾？

道教可說是中國本色的宗教，但它的內容很復雜，矛盾的地方也很多。許地山氏在他所編的道教史（註五）裏說：

> 道底內容極其復雜，上自老莊底高尚思想，下至房中術，都可以用這個名詞來包括他們。大體說來，可分爲思想方面底道與宗教方面底道。現在名思想方面底道爲道家，宗教方面的道爲道教。宗教方面底道包括方術符讖在裏面，思

想方面底道就包含易陰陽五行玄理。道家思想可以看爲中國民族偉大的產物。道思想自與佛教思想打交涉以後，結果做成方術及宗教方面底道教。……道底思想既瀰蒙一切，如要細分何者爲道家，何者爲道教，實在也很難，但從形式上，我們可以找出幾種分類法。

一、上品道，中品道，與下品道。最初把道家與道教略略地整理成爲系統而加以批評底是梁劉勰底滅惑論，論中提出道家三品說，「道家立法，厥品有三：上標老子，次述神仙，下襲張陵。」其上品之老莊思想即所謂道家，中品底神仙與下品張陵即所謂道教。

二、方內道與方外道。梁朝的目錄學者阮孝緒在他新集底七錄裏根據漢書藝文志底分類，把道分爲方外道與方內道。……子兵錄裏底道，陰陽等部，術技錄裏底讖緯，五行，卜筮，雜占等部，便是方內道家。仙道錄所分底經戒，服餌，房中，符圖四部，便是方外道教。

三，清靜說，煉養說，服食說，符籙說及經典科教說。宋馬端臨文獻通考道藏書目條下說：「按道家之術，雜而多端，先儒之論備矣。蓋清淨一說也，煉養一說也，服食又一說也，符籙又一說也，經典科教又一說也。」這五說是順着年代變遷而立的。

四、正眞教，反俗教，訓世教。上三種分法都是道教以外學者底看法，至於道士們自己底見解，可以舉出張君房來做代表。他在雲笈七籤道教序裏把道教分

> 爲正眞之教，反俗之教，訓世之教。……張君房的分法，實際只有正眞與反俗二教，其訓世之教直儒教，所以不能認爲最好的分法。總而言之，古初的道家是講道理，後來的道教是講迷信。而道士們每採他家之說以爲己有，故在教義上發得他是駁雜不純。……到淸初所成之眞仙通鑑，又將基督教之基督及保羅等人列入道教之祖師裏，現在又有萬教歸一之運動，凡外來之宗教無不採取。古來陰陽五行，風水，讖緯等民間所信底沒有一樣不能放在道教底葫蘆裏頭，眞够得上說：「大道汜兮其可左右了。」（註六）

看了以上所引，可見道教複雜演變的情況了。又他們所託始的老子究竟是怎樣的一個人，在史記老莊申韓列傳裏就沒有說得準確。還有老子那部書是不是李耳所寫，近來考據家也有許多辯論。至於道教所有的陰陽五行，神仙修煉，乃至符呪房中術等等，與他們所託始的老子淸淨無爲底學說毫不相干，其矛盾自不必說。

上舉佛教與道教爲例，爲要使我們明曉基督教之有矛盾與轉變，並不是有甚麼特別。至於基督教有矛盾與轉變的原因，我可以提出下列五點來略爲說明。

一、最主要的原因就是門徒對於耶穌始終沒有眞正的了解，在這書第四章裏已約略地說及了。門徒們於耶穌受死之後，很自然地拋棄了基督爲王的信念而轉到別一傳統的觀點，就是說：基督爲人的罪受了死，他必要復活再來，審判世人，這樣，就與耶穌最初要取得政權以改造社會的計畫完全不合。雖然他們在團體成立時還能遵行耶穌要改革經濟制度的要義，如使徒行傳所記：『信的人都在一處，凡物公用，並且賣了田產家業，照各人所需用的分給各人。』（註七）又記：『那許多信的人都是一心一意的，沒有一人說他的東西是自己的，都是大家公用。』（註八）可見教會成立之時本是一個共產的團體，具有耶穌底理想社會的雛形。可惜他們向外宣傳，却不能以此爲標幟，只重在個人得救，遂使耶穌改造社會的大計潛伏而不彰了。並且，因爲門徒已不能了解耶穌，而福音書寫成的時期，又在耶穌去世數十百年之後，書中所收集的材料，當然最初是門徒們的口傳，又加上些當時一般人輾轉附會的傳說，更通過了寫書人的理解而後寫出來。他們——門徒，當時一般人，寫福音書者——都是受了環境和思想的束縛，以致不能眞正了解耶穌

的，所以寫出來的耶穌言行，就難免與耶穌行事的眞像和訓言的含義不能脗合，更無望其能將耶穌當時內蘊的情懷曲曲地傳出。因此，基督教的矛盾與衝突甚至於不合理的假設——如果是有的話——就自然是不能避免，也是不必諱言的了。

二、猶太的都城耶路撒冷因經過紀元後六六年至七十年之猶太民族革命鬥爭，終於爲羅馬帝國所破滅了。而福音書的寫成，大約最早的一本也在耶路撒冷毁滅之後，這時猶太人復興祖國的希望已等於幻想，並且在文字上也不能不有顧忌。所以不但門徒們早已不再宣傳耶穌爲王的企圖，更使寫福音書的人對於耶穌愛國的志事，也只能隱約地透露而不能顯明的描寫，也是當然的事。至於新約書裏所采輯的使徒們的書信，多有勸勉在下者應當順服在上者的話，將耶穌要反抗社會上一切不合理勢力的革命性質完全消失，那更是不能否認的錯誤。

三、最初耶穌的門徒多半是屬於無產階級，至少也不是資產階級的，並且他們也不求高深的知識，所以他們共產的生活，很樸素地保持在他們的團體

中間，而對於貪戀財富的人們則充分地表示憎惡，加以懇切地勸戒。但到了後來教會的勢力漸漸的擴大，容納而且需要許多資產階級的人們來參加，於是教會中不再留存有不便於富人的事態，且更注意於儀文，藝術和組織等等以適合知識階級的興趣。總之教會是努力要求通俗，就很自然地喪失了改造社會的使命。

四、初代的基督教會是在羅馬統治之下危難困苦地生存着。當時信教者常為異教的社會所輕看，政府更時常逼迫他們，在這種情形之下，教會總是以殉道者之血來澆灌自己的園地，因之團體格外堅固，能表顯出高尚純潔的精神。到了紀元後三百十三年，羅馬皇帝君士坦丁因為當時在軍隊中有不少信教的兵士，他想要藉着他們的勇力來戰勝敵國，終於下詔容許基督教公開地傳布，不久就定為國教，於是教會的情形就與先前大不相同了。教會大開方便之門，社會間腐化分子都可隨意地加入教會。教會因為受着政治的影響，也就有了教皇，主教等等的階級制度，只重權勢而不以精神修養為務，一切專制無理的手段漸漸地在教會中發生。教會與國家式的行政機關無甚區別，又

那裏能談得到領導社會？

五、教會既失去了領導社會的功能，更忘記了自己原有改造社會的使命；於是就專一高談神學，以擁護自己的權威，制定種種教條勉強人遵守，否則就要被逐出教，甚至加以傷害。他們簡直是假託神權以剝奪人權。到了這種地步，耶穌的真正教訓已受了神學的掩蔽，教會的缺點日見增加，明明地爲人所指摘，他們也都悍然不顧了。

以上所舉五點，其中以門徒不能了解耶穌爲最要的主因，尤以基督教成爲羅馬國教爲最大的關鍵；因爲成了國教，它就在歐洲的黑闇時代中，演出爭取政權、營私舞弊，倡導十字軍戰爭，遏抑科學萌芽種種的醜劇。直至十六世紀德國修道士路德馬丁昌言改革舊教，教會纔重見光明，然而在歷史上所留的汙點已是不可磨滅。我們試再將中國的儒教來作一番比證。儒教本不是宗教，但歷代對於集儒學大成的孔子，爲他建立廟宇，歲時致祭，在形式上看來，他的地位已與宗教的教主無甚差異。我們再一檢查儒教中的矛盾與轉變。先是：儒的名稱所由來就考查不清楚，無論是說儒字有柔弱的意義，

或說儒與殷族遺民有關係，或說儒只是當時社會生活一流品，（註九）都只是一種推測之辭，找不到顯明的證據。其次是：孔子人格的偉大，也不是他的門弟子所能完全了解，因此後來分了很多的派別，如韓非子顯學篇所說的『儒分爲八』，又如韓退之所說『孔子之道，大而能博，門弟子不能徧觀而盡識也，故學焉而皆得其性之所近。……又各以所能授弟子，原遠而末益分。』（註十）又其次是：有許多緯書造出不少奇異的事蹟，使孔子由人而變爲神。再其次就是：自從漢武帝罷黜百家，尊崇儒術，讀書之士，都號稱以儒爲業，實則藉此奔競於利祿，與孔子的教義大相違反。這些情形豈不是正和基督教在歐洲的情事相似？固然，儒教之在中國，與基督教之在歐洲，都是因爲藉着政治上的勢力纔能夠推廣，然而算起賬來，縱使不能說是得不償失，至少也是利害參半罷！

基督教因爲有了上述的原因，造成了使人不能滿意的許多事實；然而它在世界上的地位還是巍然永存，信仰基督教的人在世界全人數中佔着多數，

它在各大宗教中還是首屈一指。所以考茨基氏雖然是一個懷疑於基督教者，他還是承認基督教是人類歷史中一種最偉大的現象，對於基督教不能不表仰慕之意。試想：這一千九百年以來，先是亞洲的西部，後是歐洲，後是美洲，所有國家的政治制度，社會的風俗禮儀，以及學術思想，文學藝術，差不多都混合於基督教之中。再推至全世界各地方的演進，也無不與基督教的發展有密切的關係。世界若沒有基督教，就沒有進行到現在的世界，世界整個的歷史，幾乎可以說就是基督教的歷史。我們生在這世界之中，怎能抹煞了它在世界歷史上的價值？

要從世界歷史上認識基督教的價值，當然要先從看得見的事功來估計。美人魏廉士曾著有基督教與文化一書，（註十一）現在我就摘錄他所列舉的項目，並節取其說明，藉以考見基督教在世界上所作事功的概要。

（一）戰勝異教　當羅馬帝國時代，各民族各有其所信的宗教，神像之多，幾乎和人口的數目相等。他們最大的缺點就是離棄道德，基督教向他們進攻，終使許多人覺悟而悅服。

（二）在北蠻中佈道　羅馬帝國未亡以前，已有宣教士至北方各蠻族中佈道，使他們受基督教的感化，改變其氣質，這是一件極重要的貢獻。

（三）修道院在黑暗時代保存文化　當時修道院的修士們感慨時局的擾亂，和地中海一帶並英法各境蠻族的橫暴。他們保管並謄寫了古書，更注意實用教育，不但保存了羅馬豐盛文化的一部分，而且立了現代慈善事業和工業的初基。

（四）伸張公義　歐洲在黑暗時代，盛行封建制度，造成一般武裝的權貴，法律因武力爲轉移，平民失去保障，當時教會能一面爲貧弱無告者的援助，一面抵抗強暴者的勢力，爲黑暗的明燈。

（五）發達醫院　基督教的慈善事業，乃發動於人類皆弟兄的精神。最初的基督教醫院始於第四世紀，卽爲此種精神表示的一端。

（六）改良看護術　十九世紀中葉，英國女基督徒佛蘭司奈丁格本其熱忱服務的精神，提倡看護的改良，自此以後，始有受過高等教

育的女子從事於看護一門。

（七）紅十字會的由來　一八五九年法意與奧大利開戰，當時有瑞士人杜南著書描寫戰後傷兵的慘狀，並勸各國組織戰時救護隊。此書一出，全歐皆受感動，遂於一八六四年開國際會議於瑞士日內瓦，議決各國應組織戰時救護機關，此項機關人員必佩帶紅十字徽章，交戰國兩方皆必加以保護。近代所有的慈善事業，沒有比紅十字會更能表示基督悲憫的精神。

（八）教育事業　在黑暗時代，各教堂與修道院皆設立學校，然辦法甚不完備。十二世紀以後乃大加改良，法國的巴黎大學，英國的牛津大學，先後創立，教授多由教士充任。其間教會雖嚴禁新學的研究，但如培根與迦利羅諸人，仍本着基督的自由精神，進行探討不已。後來美國的哈佛大學，雅禮大學，普仁斯敦大學，也都是教會所立的。現時歐美各國公立的大學偏於全國；但它們皆是發源於基督教的學校。又如中國，日本，土耳其，暹羅，埃及，印度等國的近代教

育，其創始者也是基督教會。

（九）改良監獄　監獄改良始於英國，當時有熱心的男女基督徒深感獄犯待遇的殘酷，於是憑藉報紙，運動議院，鼓吹改良。最著名的是約翰何華德，他曾用十六年的工夫，遊遍全歐，專事調查監獄的情形。

（十）廢奴運動　廢奴運動起始於十八世紀英美兩國貴格會會員的努力。後來英國又有基督徒多人為廢除奴制的運動，卒使廢奴的法案通過於國會。美國經過三十年的爭鬥，方達到自由得勝，而當初發動最有力的乃是富於毅力，勇敢，幹練，熱烈的基督徒威廉克雷遜。此外更有英國教士李文斯登為非洲中部黑奴的慘狀，用盡了一生的精力，在歷史上沒有第二人像他那樣的勇敢，忍耐，犧牲，可追蹤基督的。

（十一）節制會　關於節制運動，在英國有節制教會，成立於一八五三年；有兒童節制會，成立於一八四七年，又有藍結隊，為幼年

男女所組織，他們佩帶藍色的領結，表示反對飲酒。在美國有忠勇節制會，又有戒酒會。最大的是婦女節制會，它是於一八七五年成立在美國，後來逐漸擴充；到了一八八三年，成爲世界的基督教婦女節制會。現在五十個國家裏都有分會。

（十二）市政改良　先是英國教士巴奈德於一八七二年在白堂地方爲貧民年長失學者開設學校，後來得着牛津大學教授多比與他合作。又提倡改造貧民區的住屋，又爲兒童設立休假日期，到郊野去享受自然的生活，後來有許多大學的人們成立了大學貧民區服務團。到了一八八五年設立第一個社會改進社，名爲多比堂，所辦的事，是演講常識班，音樂會，教育事業，工人俱樂部。不久別國漸漸的仿行，社中有種種工作去適應貧民的需要，實地工作者差不多都是基督徒。又有英國布施威廉的救世軍，成立於一八八七年，專對於那些窮困受壓迫的人們施行救濟。還有一種救濟會，也與救世軍的工作大略相同。

（十三）慈善事業　十三世紀時，意大利的基督徒聖法蘭西，深

感當時教會和修道院所辦的慈善不過是一種『有無授受式』的舉動，毫不能引起對於困乏的同情。他就決志自己到貧民窟裏去度日，用各種的方法扶助他們。他的門弟子繼續他的工作，約有二百年之久。今日慈善事業的宗旨，不是專在供給貧民，乃是要他們此後不再靠外來的幫助，那纔是眞正的慈善。

（十四）基督教青年會　一八四四年，英國衞良喬治爵士在倫敦創立青年會，未幾各國均仿行。青年會的基本工作是宗教，體育與智育，就是所謂三育。特殊的工作則有童子事業，職工事業，學生事業·以及戰地服務等項。

魏廉士氏列舉基督教的事功，大要如上所述。但這些都是人所看得見的，我以爲：基督教對於世人的貢獻，不只是在各國各地所成就的許多偉大的事功，更是在歷代有許多聖徒所表顯的忠誠而活潑的人範。因爲：耶穌在登山訓衆時曾說：『爲義受逼迫的人有福了，因爲天國是他們的。』（註十）這就是說，世界上正需要肯爲正義而艱難奮鬬的人，只有這樣的人纔能使新

社會實現於世。試看：自有基督教二千年以來，不斷地有聖徒效法耶穌，爲正義而奮鬬致命。他們雖不必在社會上做成了甚麼事業，但他們作人的法則，卻如同將耶穌的聖範用活動電影向各時代的人們繼續着演照。這樣，就自然能感動許多人願意爲謀人類的幸福而努力。所以西方各國事業都受到基督教的影響，人人都含有基督教的血液。類如歷代發明科學的人們，竭盡一生的精力以造福人羣，以及近代所提倡的羣衆化與合作，雖似乎與基督教無關，其實也都是基督教的種子在那裏發榮滋長。我們追本窮原，那能不深切地注意？

因了基督教對於人類已有不少的貢獻，而現世界還儘有許多不良的景象，所以不但一般人要對基督教大肆抨擊，尤其是基督教中人，也自以爲社會的現象比較耶穌訓言中所定的標準距離尚遠，這總是基督教自身沒有盡責之過。現今英美的基督徒中先覺者就多有這種論調。類如：英國各教會於一九二四年發起「基督教之政治經濟公民資格會議」要對於現代社會生活所有

的各種問題作具體的討論，同時並表明基督教的態度。從這個會議產生了一個運動，名爲『基督教之政治經濟公民資格制度』。它發行刊物，其中有基督教訓育小史（註十三）一册，裏面有幾段話說：

> 教會最要緊的職務，是要在社會內擎起基督教所立聖善的標準，不讓其有絲毫的差池。……若基督教以靜默爲對付社會問題的政策，即不啻自認是一個出世的宗教。（第一章）
>
> 在新法治之下，人世間的一切不平等皆須除棄，與自然律相背馳的私人積聚產業，是人墮落後的一種遺毒。（第三章）
>
> 我們也必須承認：文藝復興運動，果然是給了人類快樂力量和思想的解放。……我們須要將基督教所看爲基礎的要義如犧牲和供奉，與科學所發明者互相調和。如此，可以使人知道基督教是要人丟去一切使人不聖潔之嗜好和惡習，但並不是強人犧牲一切合理的幸福，以致生活變爲乾枯無味。（第八章）
>
> 近代對於財產權顯然是過重視了。所可惜者，始終沒有一種制定的學說，可以評判其發展的限度，可以遏止其澎漲的勢力。……我們要獲得一個新的社會制度，使各種階級的人都得人格發展，有奇妙豐富的生活。（第九章）

又英國葛嘉爾主教於一九二七年在倫敦某大教堂內連作六次演講，其演詞彙訂成册，名曰基督與社會，（註十四）其中有幾段話說：

就現今的社會情形：：全部着想，終是叫我們有許多不滿意和可戒懼的地方，這種情形，明明是需要一種徹底的改革，其勢幾乎非有一個慘酷的革命不可。：：我們不但要聽從福音的教訓，也當留意研究每一個時代的主義，尤其是現代的主義。福音要永久可以宣傳，必須是合乎時代的。（第一講）

欲予先取，是耶穌收人入社的政策。他所組織的這個社，範圍固然是極廣，但對於來入社的人，他必是先同他們講道德的義務，不是先同他們講權利的。（第二講）

得救二字，無論是在舊約上或是新約上，根本的意義，都是含有社會性的。：：：最初的教會是實行共產的。不過這個共產是完全出乎自動的。（第三講）

教會目睹新工業主義的許多暴政，也確實知道窮困無告者受其虐待已至忍無可忍。但教會不但不效法基督替窮人抱不平，代其設法伸冤，反厚顏勸慰被壓迫的窮人忍受一切，教他們以窮困爲福氣，以無產爲高尙。我以爲教會的羞辱莫此爲大了。：：教會所興辦的一切慈善事業，只可算是消極的辦法，毫無積極糾正社會惡習的能力。教會應當對着許多暴戾虐政和不公道的行爲進攻，務必喚醒國人的良知，竭立糾正社會的積習，纔算克盡厥職。：：我們千萬不可忘記：革命要它成功，不可等到時局已至不可收拾的時候，乃是要在大多數人的情形有希望的時候動手。因爲若要避免暴烈的革命，必須有個比較的有希望的環境供人改造，則和平改革才可以期望。所以要決定基督教如何可以恢復

已失去的地位，在社會中重新做成它精神指導的本務。……現在的實業，教育，法律，都是違背了公正的原則，以致造成了少數人的有產階級，而使社會的多數人對於生活皆不滿意。那些特殊階級的人，因爲害怕社會主義和共產主義所煽動的革命，乃竭力保守自己的利益，堅決拒絕改革的要求。而無產階級則心中充滿了種種的忌恨，迫之過甚，就用野蠻手段去對付享特別利益的人。苟非速將平民的痛苦根本剷除，則社會的前途實是十分可憂的。（第五講）

一國的法律和制度，與人民的道德有莫大的關係。法律完備，可以使人民易於爲善，法律廢弛，也必使人民多行不義。所以法律和制度當先改變，則人心的改變，必更能收效。……現時基督教的勢力是比以前衰敗了。大多數的哲學家，科學家，藝術家，都不願承認自己爲基督徒，顯然有意叛離宗教。於是來信基督教者，雖未必再遇上古的逼迫，但必被人唾罵譏諷，其慘酷誠不減於上古的逼害。我以爲這些情形，都是於教會有益的。或者教會可以從此改弦易轍，將基督教的眞義重新表顯出來。（第六講）

又美國艾迪氏，是一個週遊各地考察社會狀況，宣傳社會福音的熱心基督徒。他曾著有宗教與社會正義（註十五）一書，在自述的一章中有幾句話說：

自從宗教缺乏了它固有的精神能力，不能改造社會，於是遂使這世界變成了一種邪說紛起人欲橫流的景象。……所說的社會福音，它的意義是什麼呢？

簡單說來，它不過在實業界中和全體的經濟範圍之內，擁護社會公道罷了。……次之，社會福音所要求的，就是在種族的關係上要實現社會公道，沒有什麼黃種白種及黑種棕種的歧視。又在解決及法庭裁判的事情上不許有什麼野蠻武斷，如備戰和實行流血等事發生。在法律問題上，不分貧富貴賤，要人人平等，人人受同等的制裁。

艾迪氏又著有現代的新信仰（註十六）一書，在六章中有幾段話說：

現在的更正教徒，竟然可以誇張不說謊，不狂飲和不吸烟的德性，而置工人的痛苦於不顧。一個基督徒在遵守禮拜和個人道德的時候，也許是很審慎的，但是他買賣的原則卻完全違反基督的精神，這是最大的衝突。……耶穌希望我們的，是財產的買賣和分配，而且又提出積財富在地上的危險，但是我們卻把他的話當作耳邊風。我們原來是要得到金錢，但是到末了金錢却得到了我們。錢財迷惑了我們，把我們的心硬化了，因為錢財到末了是一定要使我們失掉是非之心的。……在歐洲歷史中，有四種偉大的運動是值得我們注意的。第一是美國獨立運動，第二是法國自由運動，第三是意大利民族運動，第四是俄羅斯共產主義的運動。但是無論華盛頓或盧梭，或瑪志尼，或列寧，都是有一種羣衆為目的底熱情的。……所以最要緊的還是在我們的熱情。冷酷理智是不能夠造成革命的。只有熱情纔能使我們視死如歸。……所以我們只要有以人類為懷的那種熱情，那末，雖星星之火，可以燎原，因為這熱情是根據於耶穌的。

還有艾迪氏所輯的近代名哲宗教觀，（註十七）其中有洛克客所著的基督教與社會的鬥爭一篇文裏說：

教會要恢復它昔日的光榮，要得到耶穌失而復得的生命，必須與當代掠奪人命的勢力徹底奮鬥。……教會與社會經濟方面已成立的制度發生關係，漸漸地積重難返，以致於它覺得反抗這些制度的任何運動，都是於它很爲難的。教會不是有意地放棄了它的主義，實在是因爲它依賴已成立的制度和財富來維持它自己……。我們嘗自誇美國的教會完全不受政府的約束，其實這是大言不慚的欺人之談。因爲教會表面上雖似獨立，骨子裏仍受政府無形的操縱，尤其當政府要利用教會達到它的國家主義的目的時候。近年以來，這種情形似乎比從前更進一步了。如果教會要恢復使徒時代的活力，必須把政府所束縛的枷鎖掙斷，無論它的代價是怎樣。

我們看了以上所引諸人的言論，就可知現代歐美各國的基督教會中，正有許多不滿意於現社會的人們，或是結合團體，或是公開演講，或是著爲論說，總是要喚醒基督教認準了它應當改造的責任，努方向社會進攻。他們各人爲熱烈的感情所驅使，都不願徒然誇耀以往基督教所留存於歷史上的價值，而專一指摘現今教會如何丟棄了它的使命，基督徒如何違反了耶穌的訓

言，希望基督教在未來世界中能有更大的貢獻。他們所觀察的，所批評的，較諸一般非基督教的人更爲透徹，他們所主張的也不是墨守古訓而不顧時代的要求。所以我們可說：現今基督教本身到了覺悟而力求改進的時期了。

總之：人類社會必須改造的原理，耶穌已經在二千年前啓發了後人。他又用他的熱血膏沐了無數信仰他底主義的人，不斷地吸引他們爲這事努力。所以這世界進化的歷史，已足使一般明瞭基督教的價值不容藐視。但是世界的已往既是和基督教有不可分離的關係，因此現世界的令人不滿，也就不能不歸咎於基督教而嘖有煩言。在這時候，要問基督教在將來的世界還有沒有地位？它究竟對於將來的世界還能表顯出何等重大的價值？那就只有等待着基督教本身用事實來證明。

註一　考茨基著基督教之基礎，湯治葉啓芳合譯，民國二十一年四月神州國光社出版

註二　見原書第一頁

註三　見原書十五頁

註四　見原書四五八頁

註五　許地山編道教史，民國二十三年六月商務印書館出版

註六　見道教史一至十頁

註七　見新約使徒行傳二章四四至四五節

註八　見使徒行傳四章三二節

註九　參看馮友蘭著原儒墨，見民國二十四年四月清華學報。

註十　見唐韓愈送王秀才序。

註十一　基督教與文化，魏廉士著，文南斗譯，一九二五年一月青年協會書報部刊行。

註十二　見馬太福音五章十節

註十三　基督教社會訓育小史，俞恩嗣譯，中華聖公會書籍委辦發行，一九三一年初版。

註十四　基督教與社會，俞恩嗣譯，中華聖公會書籍委辦發行，一九三一年出版。

註十五　艾迪著宗教與社會正義，青年協會書報部譯述刊行，民國十九年六月再版。

註十六　艾迪著現代的新信仰，青年協會書報部譯述刊行，民國十九年再版。

註十七　近代名哲的宗教觀，艾迪輯，青年協會書報部譯述刊行，民國二十年十月五版。

第六章　基督教與中國的關係

基督教與中國發生關係，若從唐朝的景教說起，到現在恰好已有了一千三百年。然而中間屢經斷絕，它所及於中國的影響，遠不能與歐美各國相比並，它在中國的價值若何，也就不容輕易評判。今先將它來到中國傳教的歷史分成四個時期，略為敍述：

一、現時保存在西安碑林中的大秦景教流行中國碑(註二)是唐德宗建中二年（八七一）建立的。所謂景教，原是羅馬教的一個支派。創立這支派的是第五世紀一位名為內司妥利安的主教。當時各教會首領因為他的神學論與傳統的說法不合，就判決他是異端，革去他的主教職分。但還有許多信奉他底學說的人，就成立了一派，傳到波斯國。唐太宗貞觀九年（六三五）這一派的教士阿羅本從波斯來到長安，太宗派人歡迎他，又下詔在長安建立大秦寺，度僧二十一人。唐高宗時，各地方都有景教的寺，又尊阿羅本為鎮國大法主。唐玄宗時，曾將五朝皇帝的畫像安置在寺內，又曾御題寺的匾額。唐

代宗時，皇帝常送名香或御廚的食品給僧衆。唐德宗時有印度僧人名伊斯，還有汾陽王郭子儀，對於景教多有布施，寺僧就在大秦寺前建立了大秦景教流行中國碑。可見景教在那時是很盛行的。到了唐武宗，信崇道教，大禁佛教。會昌五年（八四五）詔令天下僧尼一齊還俗，毀教寺四萬餘所，僧尼還俗者二十六萬人。景教在那時被認作佛教一流，（註二）教士也被稱爲僧，所以景教的寺和僧，當然也與佛教的寺和僧同被毀壞與解散。後來不久佛教又得恢復舊觀，而景教卻未能再興。

二、景教雖然在唐末絕跡於中國，但在中亞細亞一帶卻還有信奉景教的民族——特別是回紇族。元世祖的母親就是回紇族的景教徒，所以世祖對於景教也很重視。及世祖入主中國，景教就又隨着東來。我們在元代公文書中常見到有『也里可溫』字樣，就是指着信奉景教一流的人。每次頒發詔令，總是將也里可溫與僧人，道士並舉，同得享受不隸軍籍。蠲免徭役，免徵稅租等等的權利，有時還依僧人的例，賜給口粮，可見這一流的人也必不在少數。又元世祖時，羅馬教的教士約翰到中國朝見世祖，於北平建大堂一所，

傳教十一年，得信徒六千人。其後羅馬教王又派遣教士七人來中國，均封爲監督，而以約翰爲北平總監督，同時又派立杭州，福建監督各一人。又當公歷一二七四至一二九五年間，有意大利人馬可保羅遊歷中國，著有遊記，其中述及在吐爾番，喀什迦，撒馬更，雅更，敦煌，肅州，甘州，涼州，西寧，寧夏，歸化，雲南，河南，揚州，鎮江，杭州，北平，彰德，太原，平陽，澉浦，山東等處皆曾遇見基督徒。這就可想見基督教在元代的概況。及明太祖平定中原，元朝的後裔退回蒙古，基督教在中國又暫時停止了活動。(註三)

三、明萬歷八年（一五八〇）羅馬教第二次再到中國，當時稱之爲天主教。(註四)第一個來的是意大利人利瑪竇氏。他來時，先在廣東，南昌，南京等處住了二十年，最後纔得來到京師。皇帝頗優待他，士大夫也多歡喜與他來往。他的交遊很廣，所著的書也不少。住在京師十年，至萬歷三十八年（一六一〇）去世，皇帝特賜葬地在京師阜城門外安葬。當時羅馬教士在利瑪竇以後來的，又有龍華民，畢方濟，艾儒略，熊三拔，鄧玉函，龐迪我，

陽瑪諾，湯若望，羅雅谷諸人。他們也都能著書立說，傳播科學，如數學，歷法，測繪輿圖，製造礮銃等等。明崇禎年間，宮廷中妃嬪王子多有信奉天主教的。（註五）士大夫中信教的如徐光啓，李之藻，楊廷筠，金聲，瞿式耜，吳歷都是有名的人物。至於天主教堂，在京師有三處，在十三個行省內共有二十七處。計自明萬歷二十八年至清康熙初年，五六十年之間天主教在中國可稱極盛。康熙三年，曾因楊光先控告欽天監官湯若望南懷仁推算日食錯誤，天主教一度被禁止傳教，然不久又解禁，直至康熙五十九年（一七二〇）始實行嚴禁。這是因爲自從利瑪竇以來，教士對於傳教的意見分成兩派，他們所爭執的有三點：一是天主與上帝的中國譯名，二是中國人祭祀祖先的事，三是中國人敬拜孔子的事。屬於利氏這一派的以爲這些事都不妨從中國的慣例，其他一派則極端反對。後來兩派的人請示於羅馬教王，教王不贊成屬於利氏的一派，於是定下了七條禁令，屢次派人到中國來向各教士宣諭禁止。及至康熙五十九年，這七條禁令竟上達於康熙皇帝。皇帝大怒，就用硃筆在教王禁令的後面寫了『以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免

得多事』幾句話。(註六)於是教士都被驅逐出境，各省教堂一律改毀，歷雍正乾隆嘉慶三朝以至道光朝的中年，對於傳習天主教都有明文禁止。這時惟有俄羅斯所崇奉的希臘教，(註七)因爲康熙雍正間兩次與俄國訂約，都載明准許教士在北京設堂居住，並且他們的教士向無傳教的動作，所以不在禁止之列。

四、清道光十九年(一八三九)兩廣總督林則徐燒毀英商販運的鴉片二萬餘兩，英國就派兵船侵擾中國沿海，攻陷廈門，定海，鎮海等處，又分兵至乍浦，寶山，上海，鎮江，進逼江甯，清兵屢戰不利。道光二十二年(一八四二)就在江甯簽立和約，許廣州，福州，廈門，甯波，上海五口通商。和約中有一條是『耶穌天主教原係爲善之道，自後有傳教者來至中國，須一體保護。』於是耶穌教(註八)與天主教就都在五個通商口岸先後設立教會，但還不能進入內地。到了咸豐八年(一八五八)因英法兩國攻陷大沽礮台，清廷又與英法美俄四國訂約於天津，其中關於傳教的事，英約中有『耶穌聖教暨天主教……自後凡有傳授習學者一體保護』等語。法約中有『天主教原以

勸人行善爲本……入內地傳教之人，地方官務必厚待保護，……向來所有或寫或刻奉禁天主教各明文，無論何處概行寬免』等語。咸豐十年（一八六〇）英法聯軍攻入北京續訂條約，法約中又有『應如道光二十六年正月二十五日上諭卽頒示天下黎民，任各處軍民人等傳習天主教，會合講道，建堂禮拜，且將濫行查拏者予以應得處分……並任法國傳教士在各省租買田地建造自便』等語。於是從前的禁令一概無效，耶穌天主兩教得自由在行省選擇地點，設立教會，信教的人日見增加，而仇教的事也日見其多。及至光緒二十六年（一九〇〇）就演成義和團的慘變，國家受莫大的恥辱與損失，各地教士及教徒之死於難者約數萬人。自此之後，政府屢頒明令，勸告民教相安，中外隔閡情形也逐漸減少，不再有從前所謂鬧教的案件。但最近十數年來，世界基督教既受了大戰的影響，在中國的基督教又經過一次知識界『反基運動』的震盪，也似乎不能像以前普徧進行順利。還有所謂東正教，自從一九一七年蘇維埃政府革命以後，受了重大的打擊，所有在中國原不發展的東正教會，也感到經濟來源的中斷，其景象當然不足稱述了。

假使我們要統計基督在中國所成就的事功，除了唐代的景教是依附於佛教，沒有獨立的性質，元代的景教與羅馬教因爲在蒙古族勢力之下，與漢族文化少有接觸，似乎都不必置論外，明末清初的天主教得着很好的機會，在中國文化方面也有過相當的貢獻，然而也已成陳迹。至於現時在中國流行的耶穌天主兩教，在這將近百年之中，從外國派來的熱心傳教士何止萬人，從外國運來爲教會用的金錢何止萬萬，各教會的熱心布道固不讓前人，對於社會上有益的工作且較之以前更爲推廣。這些狀況，他們都各有出版的年鑑或統計報告，也不必於此一一稱引。但有幾件事是必須提及的，就是：（一）教育事業，（二）醫藥事業，我們決不能因爲現時公私立的學校醫院已徧於全國而忘了基督教開創的前勞。還有（三）社會服務事業，（四）學生事業，最初是基督教提倡，至今仍是基督教特殊的工作，這也早爲一般人士所公認的了。

上述基督教在中國的歷史及其所成就的事功，起初在教會中人看來，大

概以爲雖然還沒有達到希望底目的，也已經可抱樂觀。然而一旦受了國內外政治潮流的影響，就自然地感覺到基督教在中國還沒有穩固的基礎。這其間自有很多的原因，我姑且提出重要的三點來說：

第一是：宣傳宗教而夾帶着國際間的勢力，就不啻抹煞宗教本身的眞義。原來宗教與學術，總是要人中心受感自由信奉，絕不應藉着任何勢力來推動它。所以從前中國的儒學以及佛教和道教，都曾憑着帝王的提倡而興盛一時，其結果則有的是失去了本眞，有的是與時俱謝，卽基督教之在羅馬，也正是在成爲國教之後纔生出種種的弊端，這些都只是本國勢力的參加，尚且成爲前車之鑒。乃不幸這末一次的基督教來到中國竟是利用外國的武力，在訂立不平等的條約中，強迫着中國用政治的勢力來保護傳教，開千古未有之創局。這在當時的傳教者或且以爲得計，並且也許可以藉口於爲目的而不擇手段。但在現時代的人看來，確乎是鑄成大錯了。試想百年以來，爲了這一件事，曾經使中國和外國發生了多少次的交涉？一次一次的賠款割地，國家喪權，人民痛苦，當時縱然忍受屈服，事後撫視創傷，痛定思痛，怎能不

歸怨於基督教？現時有些教會爲了成立五十年或七十五年乃至百年的紀念，開會慶祝，其實教會所慶祝的恰是國家和人民所應當紀念的國恥，這種觀念不同的衝突將怎樣解釋？這種衝突若不能解釋，無論你講說仁愛或講說公義，都不能有所依據，又怎樣能希望將基督教的道理栽種在中國人的心裏？所以唯一的辦法，只有由各教會的西國教士聯合起來，呈請他們各本國的政府知照中國，將條約內關於傳教的條款一律取消，西教士不受條約的保護，仍得自由在中國教會中服務。此事在前些年反基運動最激烈的時候也曾有所擬議，終因意見不能一致，贊成取消者固有其人，反對取消者究屬多數，遂致終於閣置。大約不等到教會或國家再度發生重大問題時，此事很難望有何改變。只圖應付目前，不知規畫遠大，這就是中國基督教根基不固的主要原因了。

第二是：教會固執成見，宗派紛歧，反而將本身最大底目的置諸不顧。試看明末清初的羅馬教士往來於京師各地，既得着帝王的優禮，又有許多士大夫信從，並且他們都具有淵博的學識，高尚的人品，熱心傳道，能將本教

的道理與中國固有的文化溝通，不輕易反對中國的禮俗。又能將各種科學介紹於中國士大夫，自己也爲中國政府効力。倘使來者繼續不絕，各盡所長，中國士大夫相與研究他們所傳的科學，更能自爲發明，豈不是中國在三百年前早已可得到科學的利益？同時基督教的眞義也必爲士大夫所接受，廣爲傳播，豈不是中國與基督教同受其福？乃當時羅馬教王既不明中國的大勢，又固執着遺傳的規制，僅僅因爲上帝或天主的名稱，和祭祖與拜孔的禮節，嚴令教士不許通融，就因此斷絕了傳教的機會。試問：上帝或天主祇是兩個字名稱的區別，於大道有何關係？祭祖是由於愛親，拜孔是敬其爲人師表，也都與教中禁止拜多神以求福的戒律無干，更何必斤斤計較？然而當時教會專制的元首，以及號稱謹篤的教士都見不及此，竟甘心墨守成法而拋棄了可寶貴的事功，豈不是爲小而失大？又如現今在中國的教會，除天主教不計外，單是耶穌教就有將近一百個名目不同的教會，它們也許能在同一地方聯合起來辦理地方公益的事業。但對於傳教的事，卻因爲教政或教規不同的原故，總是各不相謀，有時還要互相猜忌。假使它們眞能事事聯合，再和天主教合

而爲一，大約統計各教會的經費總不下千百萬，教士和教徒也有數百萬人。這許多的人和財源，照着共同目標去努力前進，我敢說中國大約沒有其他這大的團體能與教會比並，教會何患不能作成大事？然而各教會都抱着從西方流傳過來的成見，認爲宗派不同，合一決辦不到。它們不想：基督教在歐洲是先合而後分，所以根本尚無大害，然而現時歐美教會尚且感覺教會合一之必要。至於中國，竟是從起頭就各自分離，那裏能有根基呢？

第三是：中國教徒分子不純，不能有眞正的團契，因而就沒有全國聯合自立的準備。依照上面所說，我們希望傳教不要受條約保護，又希望教會不分宗派，成爲中國合一的教會，那就必須中國基督徒對於教會負起絕大的責任，能夠自養，自治，自傳。然而觀察現時中國所有的基督徒，那有這樣的能力？這個缺點，實在是中國基督教的致命傷。而究其原因，又不能不歸咎於初來的教會。試再分三層來說明：（一）初時教會到內地來設立，一般人都懷着仇視與疑忌的心理，士大夫既不屑和教會接近，教會就只有向民衆宣傳，這原是無可如何的事。然而傳教者的錯誤，乃在急於得人，就濫用金錢

或其他利益以引人入教，遂使喫教的名詞成爲當時贈與教徒的稱號。這類喫教的人，除了只求自己利益不知愛惜教會之外，還要倚仗教會的勢力，欺壓教外的人民，釀成民教相仇的慘案。我們追思往事，教會在開始的數十年中費了多少人的心血，用了數百千萬的金錢，而首先得着的大半是這一類數十萬的教徒，於教會有百害而無一利，眞是萬悔莫追了。（二）傳教者不察中國的國情，不顧中國社會的需要，只知墨守傳統的神學向人述說，就很容易養成一般名爲奉教的教徒。他們有的是希望在天的永福，在教會中恪遵儀式；有的是因着家庭世代信奉，循例入教，而自己則對之毫無興趣，亦無任何主張；更有的是在教會興盛時則依附而來，過時也可以忽然而去。總之他們都是不理會基督教的眞諦，因此就只知一己而對於社會絕不發生熱情。試看自民國以來，有許多基督徒都得着非常的際遇，高據要津，也有些大資本家都是藉着基督教會纔得發跡，他們儘有很大的勢力，可以援助基督教使之改革與起；但是他們對於基督教在中國的前途從不計及。所以教會也許因着有了他們好像一時顯着興旺，而其實則於根本的建立渺不相關。（三）除了

上述的兩類人以外還有所謂知識界中一部分——青年學生當然在內——教徒。這一類的人，大半對於基督教都有新的覺悟，對於國家社會的復興與改造更具有熱誠。但是將他們和前兩類的人比量，他們在教會中是最少數。並且因爲他們往往偏於猛進的改革，現教會的人多不願意與他們合作，甚至有時要防備他們。若是中國教會要想自養，自治，自傳，而將預備人才和經濟的重擔一齊都加在這少數而又無實力的人身上，又那裏就能辦到？中國基督教徒的現象如此，所以我們對於取消保護傳教的條約及成立全國聯合自立教會的兩種希望，至今還只是空言評論，不能在事實上進行。這乃是中國基督徒全體最大的恥辱。

於上述三大原因之外，中國基督教會及中國基督徒自然也還有不少的缺失，我們也不必很瑣碎的列舉。並且我們若將這三大原因的內含加以推想，也許就可以概括一切了。

基督教在中國沒有立定根基，是由於教會與教徒有許多缺欠，自然就要

受教外人的反對。中國反對基督教的事可分爲兩個時期，第一時期是自江甯訂約起至辛丑訂約止，其間有六十年，第二時期則是近二十年來的事。前者經過多時的醞釀，一旦爆發，禍害遍於全國，其事雖已過去，而隱痛猶在人心。後者起於少數知識階級的號召，其影響亦已及於全國，現時雖暫時潛伏，將來還有隨時爆發之可能。玆分別略述之。

一，自前淸道光咸豐兩朝疊次與各國訂有保護傳教的條約，耶穌天主兩教由通商口岸漸入內地，一般人方深恨外人之倚恃武力，侵奪我國主權，而教會的種種行動又不爲一般人所習見，當然就很容易發生許多誤會與歧視。當時仇教的原因又可分爲兩類：一類如光緒年間兩廣總督陶模覆西教士李提摩太書中有一段說：

> 夫中外開釁，特因通商之故，與教無預，惟傳教之約既因兵事而立，於是中國人民意謂外國傳教特以勢力相驅迫，而疑畏之心遂生，此一原因也。基督教規本極嚴肅，惟聞教會定例以入教者多寡爲教士之功過殿最，則立法不無流弊。在教會初意但以驗教士之勤惰，從教之衰旺而已。然而神甫牧師惟欲教民之多以爲功，於是教徒之來，不暇別擇限制，賢否雜進，美惡混淆，教案之起

每由於此。此又一原因也。入教之人良莠既不可知，於是爭訟之案日甚一日。夫教士之干預詞訟，初惟有關教務者不得不爲之申理，積漸既久，雖尋常戶婚田土案件亦往往出而關說。教士遠來中國，於地方情形豈能深曉，但憑教民一面之詞，與官爭論，地方官以外交之故，不免有以曲爲直，以是爲非者，民既受屈，從而生怨。此又一原因也。雖然，安分良民，雖有冤抑，必不肯起而發難，其滋事者必姦民無賴，藉仇教爲名，發動鄉愚，乘閒起事，以便其奪掠之計。此種教案，大率以賠償議結，而賠款惟地方及紳富認之，彼姦民無賴，貧無立錐，賠款雖多，於彼何預。在教士之意，豈不曰重重償款以儆將來？不知賠款者甲，滋事者乙，各不相涉，何從示戒？且因此而紳民之忌教愈深，姦民且易得志。此又一原因也。前之一因，偶誤於始，無可言者，且事在數十年前，亦已漸忘之矣。後之三因，則方今之事無有切於此者。(註九)

陶氏所說，可謂切中事理，我在上文亦已經約略提及，這是教會不能不自承錯誤的。又有一類，如兩湖總督張之洞所著勸學篇內非攻教篇其中有一段說：

至於俗傳教堂每有荒誕殘忍之事，謂取人目睛以合藥物，以造鉛水，以點鉛而成銀，此皆謠諑相沿，決不可信。光緒十七年宜昌教案，先興傳搜獲教堂所畜幼童七十人皆無目者，百口一辭，及委員往會同府縣一一驗視，則皆無影響。

此一人瞽其一目，眼眶內瘍，其時尚在，其人及其父母均言因出痘所傷，羣疑始釋。又如光緒二十二年江陰教堂之案，乃係劣生向教堂索詐，埋死孩以圖栽誣，城鄉周知，其人當即服罪訊結。此皆近事之可憑者。試思西教創教千餘年，流行地球數十國，其新教舊教爭權攻擊則多有之矣，從無以殘忍之事爲口實者，若有此事，則西國之人，早已盡爲教堂殘毀，無完膚無遺種矣。若謂不戕西人，惟殘華民，則未通中華以前，此千餘年之藥物鏹水銀條安所取之。且方今外洋各國所需之藥物鏹水，所來之銀條，一日之內即已無算，中國各省雖有教堂，又安得日戕數千萬之教民，日抉數千萬之眸子以供其取求耶？語云，「流丸止於甌臾，流言止於智者。」薦紳先生，縫掖儒者，皆有啓導愚蒙之責，愼勿以不智爲海外人所竊笑也。（註十）

這一類的事，在現代看來原是不足置辨，然而當時張之洞氏特將此一段寫入勸學篇中爲士大夫說法，可見當時這種風說是極爲普遍，不但愚民相信，就連知識界中人亦未能免於流俗之見了。

既有以上兩類的情事在國內各方面鼓盪，積之既久，各處就接續發生鬧教的案件。這時各國又往往藉着交涉教案的機會，續訂條約，強爭各項利益，就格外引起中國一般人的不平，再加上有些複雜的分子要藉此生亂，遂

致有庚子之變。次年辛丑訂約，前事告一結束，自此以後。教會是常常記念庚子年的教訓，逐漸改善，而一般國人則每想到辛丑條約的痛苦，總是不能忘懷於條約之所由來。

二，辛丑訂約以後，教會雖然又得安然無事，並且日見發展，然而它在前清時代還不能在社會中取得相當的地位。因爲清代曾有過一百餘年禁止習教的歷史，其時擁護孔教的人都斷然地斥基督教是異端，士大夫就莫不以信奉基督教爲恥。後來雖有不少在教會學校肄業的學生信教，但爲要避免親友的譏笑，往往不肯公然宣佈。所以當時一般的知識階級，只知對於基督教十分藐視，絕不注意它能有何種的發展。到了民國成立，革命黨人中既多有基督教徒，信教自由又已載諸約法，所有信教的人們都不再自隱諱而顯然表白於衆，並且能在各職業界中有相當的聲望，一般人對於基督教的看法當然就與前不同。更有教會所辦的各級學校，從前政府是采取放任主義，不承認也不干涉，後來因爲教會成立的學校日見推廣，成績並不低劣，在這類學校肄業的學生又日見其多，政府就不得不改變方針，規定了幾件法令，漸漸地

有容納教會學校立案的趨勢，就更引起國內教育界對於基督教的注意。在這時期中，有少年中國學會通過了『有宗教信仰者不得入會』的議決案。又在北京及南京舉行了幾次宗教問題演講會，其中有好幾位當代名家的講演都持反對宗教的態度。還有北京大學學生所辦的新青年雜誌以及其他報章雜誌也都登載着討論宗教及反對基督教的文字。及至民國十一年四月，世界基督教學生同盟在中國北京地方開會，並且借用清華大學的禮堂爲會場，更引起學界的注目。於是在上海成立了非基督教學生同盟會，發出宣言及通電，北京各學校也組織了非宗教大同盟。不久，國民革命政府的勢力日漸擴張，在國民黨容共的時期中，反基督教的聲勢更甚，在上海又成立了非基督教同盟，在各城市及各學校成立支部，定每年十二月二十二日至二十七日爲反基督教週，又編印反對基督教運動小册子，在各地有遊行示威，散發傳單，分隊演講，並到會堂擾亂秩序等舉動，一時全國教會大受影響。直至國民政府在南京成立時，這種運動就暫時止息。

非基督教運動中，包含着理想主義，國家主義，共產主義三派。他們所

持的反對理由，大致有下列的各種說法。

（一）反對一般宗教的。如：（1）阻止學術（2）妨礙科學發展（3）養成人的倚賴性等。

（二）反對基督教的。如：（1）它是倚靠着壓迫掠奪階級而存在的，就是與封建制度資本制度妥協；（2）作帝國主義的先鋒隊；（3）利用傳教破壞中國民族的獨立性；（4）是害人的麻醉劑；（5）輕看婦女，專教她們順從屈伏等。

（三）反對教會的。如：（1）假借名流，聯絡官場，逢迎財主；（2）利用物質的引誘與虛榮的心理而收教徒；（3）在中國傳教多年，只把一部份鄉人的菩薩換了個上帝，而且養成他們崇拜洋人，此外別無好處等。

（四）反對牧師的。如：（1）倚帝國主義爲後盾，恐嚇官吏，武斷鄉曲，袒庇罪犯，包攬詞訟；（2）言論矛盾，行爲欺詐；（3）到外國講演中國人的愚蠢野蠻，增加外人輕鄙華人的觀念等。

（五）反對教會學校的。如：（1）專制；（2）恐嚇；（3）守舊；（4）

禁止愛國；（5）亡國奴養成所等。

（六）反對教義的。如：（1）贖罪說是造謠，又是奬勵人作惡，（2）以忍辱退讓爲博愛是不可通；（3）不及佛教圓滿；（4）與中國國情民性不合，中國知識階級需要儒教，普通階級需要佛教等。

（七）反對耶穌的。如：（1）歷史的耶穌是無足輕重的；（2）聖經中耶穌與教徒所講的耶穌，不過是口是心非，褊狹利己，善怒好復仇的一個偶像等。

以上各種的說法，有的是合乎事實，也有的是由於誤會。有的是現時還存在的弊端，也有的只是歷史上的汙點而後來早已革除。但無論如何，這些都是教會和教會中人的過錯，於基督教的根本教義並無關涉。至於他們批評教義和耶穌爲人的幾點，我們若是詳細地研究耶穌的行事和訓言，即可得着合理的解釋。反教者對此少有認識，輕加評判，未能中肯，當然無足爲怪。因此我覺得在反基督教運動的文字中，只有陳獨秀氏所說的最爲明通，他的態度也最爲誠懇。試看他於民國九年所寫的基督教與中國人（註十二）一篇文裏說：

我們今後對於基督教問題，不但要有覺悟，使他不再發生紛擾問題。而且要有甚深的覺悟，要把耶穌崇高的偉大的人格，和熱烈的深厚的情感，培養在我們血裏，將我們從墮落在冷酷黑暗汙濁坑中救起。

又說：

最可怕的，政客先生現在又來利用基督教……他大罵無產社會是『將來之隱患』『大亂之道』他忘記了基督教是窮人底福音，耶穌是人的朋友。

後來他又於民國十一年寫了基督教與基督教會一文，（註十二）在這文中，雖然也批評到教義的缺點，如上帝的全能全善及耶穌的降生復活行奇事等——其實這些乃是後來神學家的好為曲解與附會，於耶穌的教義根本無關——但他所說的卻極其分明。他說：

我們批評基督教，應該分基督教（即基督教教義）與基督教教會兩面觀察。……在現在人智發達的社會裏，一切古代人智蒙昧社會所遺傳的宗教教義底缺點，自然都暴露出來了，所以我們不必對於基督教教義的缺點特別攻擊。至於基督教教會自古至今所作的罪惡，眞是堆積如山，說起來令人不得不悲憤而且戰慄。……我始終總覺得基督教與基督教會當分別觀察，但是我的朋友戴季陶先生他堅說基督教教會之外沒有基督教，不知道教中人對此兩說作何感想？

我們看了他這兩篇文字的大意，可知道他對於教會是深致憤慨，而對於耶穌的人格和耶穌的教訓則十分敬佩——他在基督教與中國人那篇文裏曾引了許多耶穌寶貴的訓言——他的持論是平允的。我想：他雖然不是一個基督徒，他卻眞能了解基督教與將來的中國必有密切的關係，他正是一個有志於改造社會的人。

二十年來的反基運動，將基督教會所有的缺欠暴露無遺，使教會中人不能不感受這莫大的刺激。因此，全國教會所有普通的事功雖然受了相當的頓挫，但它們卻能一齊順應着潮流，自謀改進。並且有些早巳覺悟的基督徒，更抱着積極的精神，要負起振興中國基督教的責任，這也可說是反對者所促成的。類如：范皕誨氏在東方的基督教（註十三）一篇文裏說：

耶穌基督生於猶太，……可見基督教本來是東方的，……而他的教義卻先到西方，……他的形式免不了完全的西方化，變成西方的基督教了。……我們要把基督教還諸東方，……我們必須恢復原始的基督教，由我們東方人用東方性質發揮之，廣大之。……或者與原始基督教比較的符合，不致像西方那樣的鑿枘。

……第一，基督教是東方的世界主義，不是西方的國家主義。第二，基督教是東方的未來主義，不是西方的現在主義。……第三，基督教是東方的和平主義，不是西方的競爭主義。……第四，基督教是東方的躬行主義，不是西方的學說主義。……從第一端世界主義可見基督教決不做帝國主義的先鋒。從第二端未來主義可見基督教決不做資本主義的後盾。這都是西方利用基督教，使基督教涉此嫌疑。從第三端和平主義，可見要剷除世界將來的戰禍，非發展東方的基督教、使西方人都從私欲橫行權利競爭的陷阱裏面提拔出來，轉入正義人道的坦途，沒有辦法。從第四端躬行主義，可見東方的基督教乃是一個人把身體作為聖殿的基督教，不是高塔尖矗西洋式禮拜堂的基督教。我們須認明這是眞正的基督教，這是原始的基督教。

又謝扶雅氏在基督教與文化序文裏說：

我覺得中國人的責任異常重大。我們的人生哲學，實在是世上最肥沃的良田，凡屬於精神的或道德的好種子撒在上面，每易開出最綺麗之奇花，結成豐甘之善果。試考佛教的最高思潮——大乘——不興盛於本產的印度而轉繁茂於移植的中州，同樣，基督教的最高思想與精神，是否也將特別彰顯於這一塊無上美地？我們的使命豈不大麼？

看了他們在十年前反基運動正激烈的氛圍中，寫出這樣誠懇而興奮的文字，

不能不理會到反基運動對於基督教一切嚴厲的攻擊，正是苦口的良藥，於基督教是何等的有利！它乃不啻是基督教的良友了。

這些年來反基運動雖已暫時止息，然而在中國基督徒中卻還是不斷地產生出新的基督教觀。這一類的新見解，可以我的朋友吳耀宗氏的言論爲代表。他認定了耶穌的福音是改造社會的福音，曾寫了社會福音的意義一篇很長的文字(註十四)其中有兩段說：

我們肯定了耶穌的福音是社會的福音，並且，在原則上是應付一切時代需要的福音。……我們看見無數困苦顚連的民衆，我們看見一個壓榨掠奪的制度，我們看見沒落時代許多矛盾紛亂的現象。……於是我們大聲疾呼的說：我們需要一個能應用在今日的社會福音。

這是動盪着的時代，演變中的世界。在現在，是痛楚中的呻吟，在未來，是血光中的鬭爭。受着壓迫的人必要反抗，享着利益的人必被推倒，不平的都要把他塡平。這是公道，這是眞理，這是歷史所詔示的事實，沒有人能長久的違反眞理，沒有人能阻止時代的推進。現在，革命的局勢已經展開了，光明的勢力已經開始向黑暗進攻了。『天國是努力進入的，努力的人就可以得着。』在這當中，沒有一個中立的安全地帶，不前進的便只有往後退，不革命的就是反革命。『我來要把火丟在地上，倘若已經燒起來，不也是我所願意的麽？』『你們

以爲我來是叫地上太平麼？我告訴你們：不是，乃是叫人分爭。』我們愛和平，但我們更愛公道，我們愛人，但我們也恨罪。我們要有熱烈的忿怒，但也要有深摯的同情，我們要有峻厲的威嚴，但也要有寬宏的度量。這一切，我們在耶穌的社會福音都找到了。

他所說明的社會福音底價值，的確可以應付現今中國的需要，我想凡是有志於改造社會的人都不能否認。更有將在下學年中召集的中國基督徒學生運動大會，它的動機是從民國十一年世界基督徒學生同盟在北京開會時起始，後來就成立了籌備委員會，在民國十六年規定學運的目標是：『本耶穌的精神，創造青年團契，建立健全人格，謀民衆生活的解放與發展。』醞釀了好些年，到民國二十二年成立臨時全國總會，對於本運動應有的許多問題經過詳細的討論，最近它發表一篇中國學運信仰與使命的商榷，（註十五）其中有很多重要的意義。現在摘錄數段：

因爲耶穌看重了生命的價值，所以他的宗教是革命的宗教。他對任何壓抑和摧殘生命的個人與制度，都加以猛烈的攻擊。他的愛的表示，對壓迫者是申斥與反抗，對被壓迫者是援助與同情。

從基督教的立場來說，我們絕對主張現在社會不平等的經濟組織的變革，

但我們相信：物質基礎的改變只是革命的初步。以實現人的價值爲中心的社會，是需要多方面的革命，不斷地革命的。我們認爲耶穌的福音是對世界一個亘古的挑戰。

我們肯定現在的中國需要一個社會革命。所謂社會革命，就是把根據私有，放任，競爭的原則而成立，因而產生剝削，壓迫，不平等諸現象的社會，變成一個以共勞共享共有共治爲原則的社會。

革命的步驟是先發動對外的抗爭，從抗爭中團結大衆的力量，然後掃除一切的障礙革命的勢力，以建設爲大衆謀利益的新社會。

我們反對狹隘的國家主義，我們也反對被資產階級所利用的愛國觀念，但我們以爲在目前的階段，國家是應當存在的。忘卻自己所屬的國家而高談大同，那只是一種浪漫的空想。

它這個團體的組織，是以在校的基督徒學生爲主體，加入已畢業於國內外大學的基督徒，又有基督教中的領袖作顧問，所以它所發表的意見，也就可以代表中國基督徒最新的思想。試看上面所引的幾段文字，就可知道現時基督徒的新思想中，凡是反基運動所指摘的種種缺欠，決不再有絲毫的存在。因此我又以爲：自從基督教與中國發生關係以來，這個中基學運，也許是一個將來能結最大果實的種子。它現在雖然剛在萌芽，然而我深信——並且也切

望：它必要先清理它自己的園地，用工夫培養這剛出現的萌芽，叫他根柢深厚，不急於發榮枝葉，在未來的新中國裏，它必要為基督教立定了根基。

註一　當時所謂大秦，是指羅馬國。册府元龜引天寶四載九月詔曰「波斯經教，出自大秦，傳習而來，久行中國，爰初建寺，因以為名。將以示人，必循其本，其兩京波斯寺宜改為大秦寺，天下諸州郡宜准此」正是說明景教雖是從波斯來到中國，但原本是從羅馬分出來的。

註二　敦煌石室所藏唐人寫經，中有三威蒙度讚一卷，即是基督教的經典，又大同雲崗唐代著名的石刻，多是佛教的象徵，然其中有一山洞內盡是基督教的記號，有十字架，有綿羊與鴿子，可見唐代以景教與佛教相混合。

註三　本節多取材於陳垣氏所著之元代也里可溫考及中華聖公會報第二十九卷第三四期所載沈子高主教景教來華一千三百年紀念禮拜之講演詞

註四　明史意大利亞傳，大都歐羅巴諸國悉奉天主耶穌教。

註五　烈皇小識云：崇禎初，徐光啓進天主教之說，宮府盡毀諸銅佛像。又明永歷帝之母后等信奉天主教，亦見前人記載。

註六　見英斂之氏影印之教王禁約及康熙諭旨。陳垣氏於民國十四年跋云，原稿約本在故宮物博院文獻部之樂壽堂。

註七　基督教盛行於羅馬後，羅馬分為東西二國，基督教會亦分為二。在西羅

馬之教會爲羅馬教，來到中國稱天主教，亦稱公教。在東羅馬之教會爲希臘教，來到中國亦稱東正教。

註八　十六世紀初年，德國人馬丁路德攻擊羅馬教改正教規，歐洲北部各國教會聞風響應，於是此一宗派之教會遂不受羅馬教會之統轄，名爲新教。一名改正教、或名復元教，或稱抗羅宗。在中國則通稱耶穌教以別於天主教。

註九　見光緒三十一年南洋官報局印行之教務紀略卷四下所引。

註十　張之洞勸學篇、光緒二十四年兩湖學院刊印

註十一　見新青年七卷三號

註十二　見民國十一年三月非基督教學生同盟出版之我們爲什麼反對世界基督學生同盟

註十三　見現代思想中的基督教，民國十四年一月青年協會書報部出版

註十四　見吳耀宗著社會福音，民國二十三年九月青年協會書局出版

註十五　見中國學運第二卷第四五期合刊

第七章 中國文化已往的檢討上（學術思想之部）

在第一章引論中，我已提到本書敍述中國文化只注意於學術，政治，社會三部分。但這三部分的範圍已極其廣博，尤其是學術思想部分，含孕深厚，想要在很小的篇幅中論到它的演變得失，眞是談何容易。所幸近三十年來，因着世界思潮的推盪，中國思想界早已頓改舊觀。有些學者們，或是在任何論著中透露出新的觀點，或是有了新觀點就截取本國文化的一部分來嘗試着批判。他們都是具有敏銳的眼光，對於中國既往的一切能夠仔細地觀察，又能不受傳統學說的束縛，自由地發表言論。更有些人運用新的論理方法——類如所謂辯證法——來論斷往事，也無不得着徵驗。總之，近代中國的思想家換了一副眼光，將中國已往學術思想的價值重行估定，就差不多將已往三千年的學術思想史改變了地位。因此我以爲：要檢討中國已往的文化，最好就是從近代人的著述中采取其各不相同的評論，可以於他們的評論中得到各方面的大要，見解也不致倚於一偏。

本章要采取近代人關於中國學術思想的著述共有五種，依着年代的順序，介紹各書的旨趣如下：

（一）夏曾佑的中國古代史　夏氏此書，原名中國歷史教科書，其時在清光緒末葉，正是中國政制和學說新舊遞嬗的時期。在那時候，他確是一個具有新思想的學者。他所編的歷史，旣是爲學校教科用書，那時政府方在提倡忠君尊孔，當然要有所顧忌，不能儘量發揮他的見解。然而他內蘊的情緒，還是要在書中隨處流露。他於第一篇第一章第五節論歷史之益說：

> 讀上古之史，則見至高深之理想，至完密之政治，至純粹之倫理，燦然大備。……讀中古之史，則見國力盛強，逐漸用兵，合閩粵滇黔越南諸地爲一國，北絕大漠，西至帕米爾高原，褎然爲亞洲之主腦。……此思之令人色喜自壯者也。洎乎讀近今之史，則五代之間，我之傭販皂隸與沙陀契丹，狂噬交捽、衣冠塗炭，文物掃地，種之不滅者幾希。趙宋建國，稍稍稱治，然元氣摧傷，不可猝起，而醫國者又非其人。自此以還，對外則主優柔，對內則主壓制，士不讀書，兵不用命。……此又令人悵然自失者矣。雖然，及觀清代二百餘年間……道光以後，與天下相見，數十年來，乃駸駸乎有戰國之勢，於是識者知其運之將轉矣。又未始無無窮之望也。（六頁）

可以想見他當時的憂憤與企望。尤其是『對外則主優柔，對內則主壓制，士不讀書，兵不用命，』四句話，他是在前數十年描寫中國的現象，卻至今還可稱爲最近中國的一幅寫實圖，使我們感到『悵然自失』。

（二）梁啓超的先秦政治思想史　梁氏在十年前學界中有相當的地位和聲望，這是多數學者所公認的。此書於民國十一年十二月寫成，他在自序裏提到有徐志摩擬譯爲英文，劉文島及其夫人廖世劭要譯爲法文，可想見當時人對於此書的推重。再看他在序論第一章本問題之價值有一段說：

> 中國學術，以研究人類現世生活之理法爲中心。古今思想家皆集中精力於此方面之各種問題，以今語道之，卽人生哲學及政治哲學所包含之諸問題也。蓋無論何時代何宗派之著述，未嘗不歸結於此點。坐是之故，吾國人對於此方面諸問題之解答，往往有獨到之處，爲世界任何部分所莫能逮，吾國人參列世界文化博覽會之出品恃此。（二頁）

我們可知道他是何等愛護和推崇本國的文化了。

（三）馮友蘭的中國哲學史　此書分第一第二兩篇，前者於民國十九年八月寫成，後者於二十二年六月寫成。他在這兩篇自序裏說：

> 吾人今日研究中國古代史，所持之觀點與前人不同，吾人今日對於中國古代之知識，與前人所知者亦大異。……吾於寫此哲學史時，對於中國古代史亦往往有自己之見解，積之既久，乃知前人對於古代事物之傳統的說法，亦不能盡謂爲完全錯誤。官僚查案報告中，常有「事出有因，查無實據」之語，前人對於古代事物之傳統的說法，近人皆知其多爲查無實據者，然其同時亦多爲事出有因，則吾人所須注意也。（第一篇自序）
>
> 此書第一篇出版後，胡適之先生以爲書中之主要觀點係正統派的。今此書第二篇繼續出版，其中之主要觀點尤爲正統派的，此不待別人之言，吾已自覺之。然吾之觀點爲正統派的，乃係用批評之態度以得之者，故吾之正統派的觀點，乃海格爾所說之「合」而非其所說的「正」也。（第二篇自序）

他這樣坦率地自白，純粹是學者的態度。

（四）陶希聖的中國政治思想史　此書自民國二十一年九月至二十五年一月，陸續出版了四冊。他在第一冊緒言裏說：

> 思想不能決定存在。反之，存在乃決定思想。社會之經濟構造變遷，政治制度及政治思想相隨變遷。我們如果尋出政治制度及政治思想的變遷，必更尋求他們變遷的決定的原因於社會經濟構造的變遷。（緒言第七頁）
>
> 社會的變化又與自然界一切現象一樣是辯證法的。一個事物常變爲相反的事

物。此相反的事物乃原孕育於舊來事物之中，此相反的事物更變爲另一相反的事物，然而並不是回復到舊來事物的意思。（第十頁）

中國社會的變化有可尋的法則，與歐洲社會是一樣的。但是歐洲社會與中國並不同一的，也不是始終相類，到處相類的。……由上所說，我們可以看得出中國社會發達過程很難捺進歐洲社會發達過程的鋼模之內。但這不是說兩者社會發達之中，沒有同樣的法則可尋。相類的條件常產生相類的結果。（一三——一五頁）

看了他所說明的幾條原則，我們就可知道他不但是以唯物的觀點研究歷史，並且更注意於社會上各種變化有時代與地域之不同。

（五）李麥麥的中國古代政治哲學批判　此書出版於民國二十二年六月，他在第四篇先秦時代的社會變革與其哲學思潮的序論裏說：

歷史上的新舊思想之爭，在實質上，即是進步的社會勢力與反動的勢力之爭。因此，社會變革時代的哲學家，並不是全民利益的代言者，他們實是階級鬬爭的前衛，先鋒。（一六頁）

他也和陶希聖氏一樣是以唯物的觀點研究歷史的，但他卻更注意於階級鬬爭。

上列的五種著述，從他們各人自己的敍論中，已可看出各書的旨趣顯然

各別。古人以『三十年爲一世』，這五種書中，從第一種至第五種出版期的距離，大約有三十年。所以我的采集雖只是偶爾舉例，或者也可以代表這『一世』思想界演變情形了。

現在就要分別徵引各書中對於學術思想的評論。爲便於讀者省覽起見，我約略地舉出若干類目；而後將各說分別列於每一類目之下，以資比證。

一、通論

夏　中國一切宗教，典禮，政治，文藝，皆周人所創也。……然至兩漢之後，去周漸遠，大約學界之範圍愈趨於隘，而事物之實驗愈即於虛，所以僅食周人之弊而不能受周人之福也。（夏著中國古代史二九頁）古今人羣進化之大例，必學說先開而政治乃從其後。春秋之季，老子孔子墨子輿，新理大明，天下始曉然於舊俗之未善。至戰國時，社會之一切情狀，無不與古相離，而進入於今日世局焉。（同上一八三頁）中國之教得孔子而後立。中國之政得秦皇而後行，中國之境得漢武而

後定。三者皆中國之所以爲中國也。……中國之文化自當爲東洋之一大宗，今中國之前途，其福禍正不可測，古人之功罪亦未可定也。（二二六頁）

綜古今之士類言之，亦可分爲三期：由三代至三國之初，經師時代也，經師者，法古守禮而其蔽也譾。由三國至唐，名士時代也，名士者，倜儻不羈而其蔽也疏。由唐至今，舉子時代也，舉子者，天地之大，萬物之多，而惟應試之知，故其蔽也無恥。此古今社會升降之大原矣。（三八九頁）

梁

此時代（指春秋末至秦始皇時代）全社會之變化至迅且劇，有詳寫背景之必要。（甲）政治方面：（一）貴族政治與封建同其命運，入後半期而特種階級完全消滅，純爲布衣卿相之局。（二）各國境宇日恢，民衆日雜，前此之禮文習慣不足以維繫，故競務修明法度以整齊畫一其民。（三）既無貴族，則權集於一，成爲君主獨裁政體。（乙）社會經濟方面：（一）大都會發生，人民競趨都市生活，前此宗法組織，

農村組織等益不能維持。（二）交通大開，貨幣盛行，經濟重心由農業趨於工商業。（三）工商業的資本階級發生，其力足以廣畜奴僕而資其勞作以自封殖，而當時征斂煩苛農業荒廢之結果，農夫失業，迫而自鬻，於是新奴隸階級起。（丙）學術方面：（一）貴族消滅後，知識下逮普及。（二）孔子開私人講學之風，墨子繼之，其宗旨又在有教無類，故知識平均發展之速率益增。（三）列國務延攬人才以自佐，士之爭自濯磨者亦日衆。（四）大都會爲人文所萃，知識交換之機會多，思想當然猛進。（五）當時書籍傳寫方法似甚發達。（六）社會變遷太劇，刺戟人類心理之驚詫及疑悶，亟求所以解決慰藉之方，故賢智之士，自能畫出種種方案以應當世之求。（梁著先秦政治思想史一〇〇——一〇五頁）

春秋戰國間學派繁茁，卓然自樹壁壘者儒墨道法四家。（一）道家……吾名之曰無治主義。（二）儒家……吾名之曰人治主義或德治主義或禮治主義。（三）墨家……吾名之曰新天治主義。（四）法家……

吾名之曰物治主義或法治主義。（同上一〇七——一〇九頁）

儒墨可謂主張聯邦的統一，平和的統一，法家可謂主張帝國的統一，武力的統一。……我之統一，雖物質上環境促成之者亦與有力，然其最主要之原因，則聖哲學說能變化多數人心理，摶之以爲一也。（二六八頁）

眞理者，固常爲最後之勝利者也，學說漸漬既久，形成國民心理，則又非一時之物質現象所能久抗。……我國民養成愛和平之天性……其有以勇見稱者則守土捍難以死勤事之人耳。故中國人可謂爲能守的國民而絕非能戰的國民，墨家之教也。（二七二頁）

馮

守舊之意見，不能變當時現實政治之趨勢，蓋此趨勢乃社會經濟組織改變所生之結果，本非一部分人之意見所能遏止也。（馮著中國哲學史三八五頁）

自漢武用董仲舒之策，『諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進』，於是中國大部分之思想統一於儒，而儒家之學又確定爲

經學。自此以後，自董仲舒至康有爲，大多數著書立說之人，其學說無論如何新奇，皆須於經學中求有根據，方可爲一般人所信受。……故就歷史上中國學術思想變遷之大概言之，自孔子至淮南王爲子學時代，自董仲舒至康有爲則經學時代也。（同上四八五頁）

蓋人之思想，皆受其物質的精神的環境之限制。春秋戰國之時，因貴族政治之崩壞，政治經濟社會各方面皆有根本的變化。及秦漢大一統，政治上定有規模，經濟社會各方面之新秩序亦漸安定。自此而後，朝代雖屢有改易，然在政治經濟社會各方面皆未有根本的變化。各方面皆保其守成之局，人亦少有新環境，新經驗。以前之思想，其博大精深又已至相當之程度。故此後之思想不能不依傍之也。（四九三）

兩漢時代，以儒家與陰陽混合之思想爲主體，魏晉時代，以儒家與道家混合之思想爲主體。（五七七頁）

蓋淸自中葉以降，中國漸感覺西洋人之壓迫，……引起各種問題。其中較根本者，即（一）西洋人有教，何以中國無之？豈中國爲無教之

國乎？（二）中國廣土衆民而在各方面皆受西洋之壓迫，豈非因中國本身有須改善之點歟？當時有思想之人爲答此問題，卽在思想方面有新運動，此運動之主要目的卽爲自立宗教，自改善政治以圖自強，簡言之，卽爲立教與改制。……而西漢盛行之今文經學家之經學最合此需要。……蓋人處於新環境時，最易有荒誕奇幻之思想，而今文家之經學中，有陰陽家學說之分子，其荒誕奇幻，最適宜於處新環境之人之用。周末至秦漢，由列國而統一，爲一新環境，近世各國交通，昔之所視爲統一者，今不過爲列國之一國，亦一新環境也。（一〇一一——一〇一二頁）

陶

戰國中期，隨小農經濟及商業資本之發達，新社會新政治及新倫理規範已有決定的可能。個人不獨感覺行爲法則的必需，抑且從小己之中自有確定的法則，足資個人爲倫理的抉擇。個人自覺有如此抉擇的能力，同時感覺如此抉擇的能力必有所秉有所受於自然。如此的倫理法則固然潛在於個人的心胸，然而倫理的法則又表現爲神祕的現象，存

在於自然之間。爲尋求此神秘的倫理法則，乃有戰國時代各派的倫理哲學。（陶著中國政治思想史第一册一一三頁）

在獨立小農及商品經濟之中，獨立者生產之間已沒有嚴密的規劃與統制，生產是獨立的。生產者爲購買而出賣，及商人爲出賣而購買，皆一任個人。消費及享樂也皆一任個人，成爲個人的私事。其結果是從個人樂利的需要去尋求倫理法則的基礎。凡能使個人樂者爲善，反之使個人苦者爲惡。這個方法最初的運用，必達到縱欲主義。在戰國時代，如它囂魏牟及子華子之徒便屬於這一派。……農業生產者對於都市的商品經濟是反對的。目前的肉體的享樂在他們爲不可能，或受商品經濟操縱的痛苦。於是這一派的知識分子乃進一步求精神上的安逸，不馳騖於交換社會商人資本操縱的漩渦。楊朱便是這一派的顯學。……否定小己，而於人我互助及相愛求精神的樂利，於此乃有與爲我主義正相反的博愛主義。內棄物質的享樂而外致身於救世，這一派的顯學是墨子。（同上第一册一一二——一一七頁）

李　春秋戰國時代的階級變化與階級鬪爭達於極複雜極尖銳的程度，這正是產生先秦哲學之眞實原因。（李著中國古代政治哲學批判一三五頁）

二、論儒家

夏　諸子雖號十家，其眞能成宗教者，老孔墨三家而已。……其後儒墨獨盛，皆有可爲國教之勢，周秦間人，以儒墨對舉之文殆數百見，而其後卒以儒爲國教，而墨教遂亡。興亡之際，雖因緣繁複，然至大之因，總不外乎吾民之與儒家相宜耳。然而自此以還，遂成今日之局。（夏書一七八頁）

綜兩君（秦皇漢武）生平而論之，其行事可分爲三大端。一曰尊儒術……其尊儒術者，非有契於仁義恭儉，實視儒術爲最便於專制之教耳。……若夫尊儒術，則功罪之間，尙難定論也。（二五六頁）

梁　儒家言道言政，皆植本於仁。仁者何？以粗淺之今語釋之，則同情心而已。（梁書一一四頁）

儒家之理想的政治，則欲人人將其同類意識擴充到極量，以完成所謂

馮

仁的世界。此世界名之曰大同，如禮記禮運篇所說。（一二一頁）

一切政治由君子出，此儒家唯一的標幟。顧所最當注意者，君子非表示此位之名詞，乃表示品格之名詞。換言之，則君子者人格完成之表稱也。與君子相對者爲小人，謂人格未成如幼小之人也。……儒教最終之目的，在教化流行，德澤大洽，使天下八人有士君子之行，夫天下人人皆成爲君子，則儒家全民政治實現之時矣。（三一一——三一二頁）

或謂儒家在政治上主張尊君抑臣，故爲專制君主所喜，然於專制皇帝最方便之學說爲法家，非儒家。後來君主多『陽儒陰法』，陰法卽陰法矣，而又陽儒何哉？……人不能離其環境而獨立，天下無完全新創之制度，卽秦漢大一統後，欲另定政治上社會上各種新制度，亦須用儒者爲之。蓋儒者通以前之典籍，知以前之制度，又有自孔子以來所與各種制度之理論。……若別家則僅有政治社會哲學，而無對於政治社會之具體辦法，或雖有亦不如儒家完全，在秦漢大一統之建設時代，當然不能與儒家爭勝也。再有一點，卽儒家之六藝，本非一人之家學，

其中有多種思想之萌芽易爲人所引申附會，此富有彈力性之六藝，對於不同之思想，有兼容並包之可能。儒家獨尊後，與儒家本來不同之學說，仍可在六藝之大帽子下改頭換面，保持其存在。儒家既不必制別家之死命，別家亦不竭力反對之，故其獨尊之招牌終能敷衍維持。經學在以後歷史上中國思想中之地位，如君主立憲國之君主。君主固萬世一系，然其治國之政策固常隨其內閣改變也。迄今中國與西洋接觸，政治社會經濟各方面又有根本的變化，於是此二千年來爲中國人思想之君主之經學，乃始被革命而退位，而中國人之思想乃將有較新之局面焉。（馮書四八七——四八九頁）

後來之儒家哲學頗受有道家哲學之影響。一部分儒家之政治社會哲學之受道家影響者，可以小戴禮記中之禮運首段所說代表之。……此所謂一般儒家所提倡之政治社會僅爲小康之治，於其上另有大同之治，此採用道家學說之政治社會哲學也。此儒家之新政治社會哲學，最近人極力推崇之。（四五五——四五六頁）

陶

自孟子到荀子都是主張統一思想的。焚詩書的李斯不過是荀子的支派。董仲舒雖反對李斯，卻仍然主張統一思想，以此主張來完成他的絕對王權學說的體系。由此數個大師而降，儒者對於思想永久是取專制的態度的。（陶書第二册一六四頁）

社會是矛盾的綜合。矛盾爆發則社會的形式變遷。社會形式的變遷是辯證法的。一個形式常變成相反的形式。社會變化是兩端間的運動。……中是很難有的。儒者偏要執中。土地兼併與農民破產之兩端，儒者想以限田爲中。奴隸主與非人生活的奴隸羣之兩端，儒者想以人道（制生殺之威）爲中。小農經濟的封君政治變化爲奴隸經濟的君主政治之兩端，儒者想以諸侯王推恩政策爲中。儒者是在封君及農奴兩階級之間，制裁前者而壓抑後者，依附君主以發展地主奴隸的政權的。他們不敢以農民的力量倒封君，他們反對兩極端的爭鬬。他們調和，他們折衷。他們發現社會辯證法裏面中道的困難。他們太息中道的不易。中庸說：『子曰，中庸其至矣乎！民鮮能久矣！』（同上二一一

—二一二頁）

三、論孔子

夏　孔子一身，直為中國政教之原。中國之歷史，孔子一人之歷史而已。（夏書六二頁）

梁　同類意識與同情心發達到極量，而行之以自強不息，斯則孔子之所以為孔子而已。（梁書一四一頁）

論語有「民可使由之，不可使知之」二語，或以為與老子愚民說同，為孔子反對人民參政之證。以吾觀之，蓋未必然。不可二字似當作不能夠解，不當作不應該解。（同上三〇九頁）

馮　孔子是中國第一個使學術民衆化的以教育為職業的教授老儒。他開戰國講學遊說之風，他創立至少亦發揚光大中國之非農非工非商非官僚之士之階級。（馮書七〇頁）

孔子……非只述而不作，實乃以述為作也。此種精神，此種傾向，傳之於後來儒家，孟子荀子及所謂七十子後學，大家努力於以述為作，

方構成儒家思想之整個系統。所以易是本有，是儒家所述，而繫辭文言等，則儒家所作，而易在思想史上的價值，亦即在繫辭文言等……所謂古文家以爲六經皆史，孔子只是述而不作，固然不錯，而所謂今文家以爲孔子只是作而不述，亦非毫無根據。由此言之，後來之以孔子爲先聖兼先師即所謂至聖先師，亦非無因。……不過所謂今文家及以孔子爲至聖先師者，應知其所謂孔子已非歷史的孔子，而乃是理想的孔子，儒家之理想的代表。（同上九二頁）

陶

孔子是春秋末期士人的大師。……他的學生大抵是士。……孔子時代，士人階級將近取得社會政治上重要的地位。士人階級的覺醒，使孔子不得不以貴族的倫理哲學傳播於士人，並爲士人指出立身行事的準繩規矩。（陶書第一冊七二——七六頁）

孔子主張維持封建的等級，所以他與貴族與農民奴役的對立，分劃極明。貴族與農奴的差別，他稱爲君子與小人的差別。他對於農民與婦人是輕蔑的。他說：「唯女子與小人爲難養也。」他把農奴與盜常相聯

繫。他說：「色厲而內荏，譬諸小人，其獨穿窬之盜也歟！」爲什麼農奴與盜成爲聯想呢？原來「君子喻於義，小人喻於利。」……所以他們常戚戚於求利，孔子說：「君子坦蕩蕩，小人常戚戚。」求利而不得，農奴便濫了，孔子說：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」所以孔子以爲農奴去盜不遠。孔子說：「君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜。」（同上九五——九七頁）

天命論與等級制是相伴的。孔子既主後者，必主前者。孔子說：「不知命，無以爲君子也」……君子知天命，所以雖事父母竭其力，事君致其身，然而並不強求其道之行及名之達。於是我們看見孔子留下許多明哲的處世術。……「天下有道則見，無道則隱」這都是很圓融的處世術，開後代明哲保身的路。（一〇七——一〇九頁）

李

孔子的思想之出發點是仁。……孔子的仁，眞如梁啓超所說是泛指人類的同情心而言麼？是又不然。孔子的仁，在實際上祇是指封建階級的善心，這種善心不是一般人所能有的，只有具有布施條件的封建

階級才能有。所以孔子說：「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。」（李書一五〇——一五一頁）

孔子的齊之以禮，和法家的一切人在法律前平等的精神完全相反。所謂齊之以禮，就是荀子說的「維齊非齊」。這就是說人類生來是不平等的，而名還其不平等之分際卽爲眞平等。擁護孔子思想的梁啓超厭惡荀子的「禮主分」的解釋，實則荀子對於禮的解釋是很正確的。因爲……禮實是封建社會等級維持的一個工具而已。（同上一五七）

我們在古今中外的歷史上，從未見過有像孔子這樣一個十足的封建思想家。……他完全要把人埋沒在封建意識圈內——埋沒在封建等級制中，宗法制中，大家族中。（一六六頁）

四、論孟子

梁

儒家論政治，本有唯心主義的傾向，而孟子爲尤甚。「生於其心，害於其政，」此語最爲孟子所樂道。孟子所以認心力如此其偉大者，皆從其性善論出來。（梁書一四二頁）

孟子所以大聲疾呼以言利爲不可者，並非專指一件具體的牟利之事而言，乃是言人類行爲不可以利爲動機。……此種見解，與近世實用哲學者流尊重「效率」之觀念正相反。究竟此兩極端的兩派見解孰爲正當耶？吾儕毫不遲疑的贊成儒家言。（同上一四六頁）

權利觀念，全由彼我對抗而生，與通彼我之仁的觀念絕對不相容。而權利之爲物，其本質含有無限的膨脹性，從無自認爲滿足之一日，誠有如孟子所謂「萬取千千取百而不饜者」。彼此擴張權利之結果，只有「爭奪相殺謂之人患」之一途而已。置社會組織於此觀念之上而能久安，未之前聞。歐洲識者或痛論彼都現代文明之將即滅亡，殆以此也。（一四七頁）

馮　依傳統的觀點，一切政治上經濟上之制度，皆完全爲貴族設。依孟子之觀點，則一切皆爲民設。此一切皆爲民設之觀點，乃孟子政治及社會哲學之根本意思。（馮書一四五頁）

陶　爲論定平民即中間階級生來與貴族平等，但孟子先建立人性同一的理

論。……這種人性同一說是解釋中間階級士人對貴族的政治進取的。(陶書第一册一四九——一五〇頁)

孟子說明人性同一之同時，極力主持身分的差別。……下兩種解釋以說明身分差別的由來。(一)分工、孟子假借分工的道理來辯護身分的差別。……「勞心者治人，勞力者治於人。」……(二)修養、……：他最明瞭的貴族與農民對立論，便是以修養不同來解釋的。他說「人之所以異於禽獸者幾希、庶民去之，君子存之。」這明白是說農民無異於禽獸了。(同上一五二——一五五頁)

由此孟子對於大人則說精神的修養，對於小人則談物質的影響。……孟子說：「無恆產而有恆心者惟士爲能，若民則無恆產因無恆心。」孟子對士與民的兩重倫理觀是這樣明白無庸疑的。由這樣的兩重倫理觀出發，所達到的結論是：士人對貴族主張民主主義及身分平等，而對於農民則主張封建制度及身分差別。(一五六——一五七頁)

孟子以爲統治者應當貴民，斷不是以民爲政治的主體。他所說「民爲

貴，社稷次之，君爲輕，」只可以叫做貴民思想，決不是農民參政的意義。（一五八頁）

朱

孟子說「無恆產者而有恆心者惟士爲能，」這是高抬貴族身價的浮誇之言。我們知道，破產的貴族和武士，他們無恆產則無恆心，比一般的貧民更凶。孟子說這話時，他是想以志節來提高士人的人格，好使他們不和一般不安於現狀的人民一起去造反罷了。（李書一七四頁）

孟子時代正是宗法的大家族破壞的時代。孟子他所說的「好貨財，私妻子，五不孝也」的話，簡直是小家庭和個人對大家族之革命表現。因此，孟子這種大家族制度的倫理的提倡是阻礙經濟發展的，是反動的。（一九五頁）

孟子的全部思想都是反動的。……孟子的土地改革方法與其改良主義永未實現過，而他的被人採取的思想是他的心靈主義和精神享樂說。因爲這是一切統治階級和剝削階級所需要用來麻木人心的。……他的心靈美滿主義是危害無產階級的毒刺。（一九六頁）

五、論荀子

夏 李斯之學出於荀子……韓非之學亦出於荀子……荀子……所獨揭之宗旨乃爲性惡一端。……本孔子專制之法，行荀子性惡之旨。在上者以不肖待其下，無復顧惜，其下者亦以不肖自待而蒙蔽其上。自始皇以來積二千餘年，國中社會之情狀猶一日也。社會若此，望其乂安，自不可得。（夏書一三四頁）

梁 荀子不承認欲望是人類惡德，但以爲要有一種度量分界，方不至以我個人過度的欲望侵害別人分內的欲望。此種度量分界名之曰禮。（梁書一五七頁）

荀派之言禮也，其說在「立隆以爲極而天下莫之能損益」……儒家所以不免有流弊爲後世詬病者，則由荀派以活的禮變爲死的禮使然也。（一六四——一六五頁）

馮 禮之用除定分以節人之欲外，又爲文以飾人之情，此方面荀子言之甚精。……此可於荀子論喪祭禮中見之。喪祭禮之原始，皆起於人之迷

信。荀子以其自然主義的哲學，與喪祭禮以新意義，此荀子之一大貢獻也。（馮書三六八頁）

陶

荀子以爲知的修養是要用人爲的方法，即所謂積善。以知來節制欲，荀子以爲這是以人工節制自然。因之，荀子否認孔子和孟子的有意志的天及義理的天的理論。…他既主張以人爲節制自然（以知節欲）所以他以爲與其靠天命，不如制天命。他說：「大天而思之，孰與物畜而制裁之？從天而頌之，孰與制天命而用之？……思物而物之孰與理物而勿失之也？」我們不要誤解荀子是主張人工與自然環境相鬪爭。他所說的是順應自然環境而利用之。天論篇就於這一點說道「裁非其類以養其類，夫是之謂天養，順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。」這就是「理物而勿失之」的解釋。所以荀子所說的「物畜而制裁之」沒有征服自然環境的意味。（陶書第一冊二五七—二五九頁）

六、論道家　老子　許行　莊子

梁

道家以自然界理法爲萬能，以能爲先天的存在，且一成不變。（梁書一六七頁）

道家之大惑，在以人與物同視。（同上一七五頁）

故彼宗之說，徒獎勵個人之怯懦巧滑的劣根性而於道無當也。此種學說，實形成我國民性的主要部分，其影響於過去及將來之政治者非細。然則道家思想竟無價値耶？是又不然。其一，彼宗將人類缺點無容赦的盡情揭破，使人得反省以別求新生命。其二，道家最大特色，在擻卻卑下的物質文化去追尋高尙的精神文化，在教人離開外生活以完成其內生活。（一八〇——一八五頁）

馮

古時所謂道，均爲人道，至老子乃予道以形上學的意義。以爲天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理名之曰道。（馮書二一八頁）

老子以爲宇宙間事物之變化，於其中可發現通則。……事物變化之一最大通則，卽一事物若發達至於極點，則必一變而爲其反面。此卽所謂「反」，所謂「復」。（同上二二三——二二六頁）

老子之理想社會，非只是原始社會之野蠻境界，乃包含有野蠻之文明境界。……可套老子之言曰：「大文明若野蠻」，野蠻的文明，乃最持久之文明也。（註）民族若僅有文明而無野蠻，則即爲其衰亡之先兆。中國人文釆彬彬，以弱不勝衣爲可貴，此即僅有文明而無野蠻，中國民族若眞衰老，則即因其太文明也。（二三八）

如孟子哲學中有神祕主義，其所用以達到神祕主義的境界之方法，爲以強恕求仁，以至於「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」之境界。莊學所用之方法，乃在知識方面取消一切分別，而至於「天地與我並生而萬物與我爲一」之境界。此二方法，在中國哲學史中，分流並峙，頗呈奇觀。不過莊學之方法，自魏晉而後，即無人再講。而孟子之方法，則有宋明諸哲學家爲之發揮提倡，此其際遇之不同也。（三〇四）

陶

老子雖然是辟世之士的書，「其學以自隱無名爲務」。但在戰國時代，一般倫理哲學大抵以尋求倫理法則以代替傳統的倫理爲任務。老子也是

一樣的，而且一樣從個人小己裏面尋求倫理的法則。老子以爲在封建莊園分解中的商業社會，個人的精神的安逸，不獨須從封建的剝削關係解放，並且須從商品經濟的引誘及操縱之下解放，始可獲得。小己既從這兩種束縛解放出來，則個人便可以從無組織的交換社會與軍事國家裏面，求得精神的安逸。個人離開社會是不可能的。而商品交換社會卻如此的物物相交，人人相賊。則個人無妨於軀體屈辱之中求精神的解放。老子之道是從順世之中求辟世的。（陶書第一册一七九頁）如果說戰國時代有社會主義，只有許行的學說夠得上。他顯然是想在商業資本及土地私有社會裏，用勸喩的方法，組織一種團體，其中以勞動所得去交換團體所需要的事物，其中沒有剝削及被剝削的階級。他所想建立的社會是物價全經法定，沒有那爲利潤追求而操縱物價的商人。但是這種社會主義乃是中間階級士人的空想社會主義。（同上一七六）

變化無常，是莊子觀察事物的方法，與老子的反覆觀是有異的。莊子

與老子不同，所以他們學說的流行時會也各異。老子在西漢初期與黃帝的傳說相結爲「黃老」而爲統治階級支配的思想。東漢末年以後，莊學纔盛大起來，老子在此時纔與莊學化而爲「老莊」，爲魏晉以後士大夫間的流行思想。（二〇五）

莊子只看見對立物的轉變，却忽視對立物的綜合。他們仍與老子犯同樣的毛病，只有正之否定爲反，卻沒有看出否定之否定則爲較高於正之合。原來，戰國時代，舊生產方法因商業發達而分解，卻並沒有較高於舊生產方法的新生產方法代興。所以無論是老子或是莊子都只能否定舊社會，卻不能看出較高於舊社會形式的新社會形式。因之，老子止於反復論，而莊子也止於循環論。（二一〇——二一一）

老子與許行是代表農民利益的，他們是農業社會主義者。（李書一九六頁）

李

老子的時代，是文化尚未顯示它可以解放全人類的時代，所以老子和一切古代共產主義者一樣，由反對剝削以致走到反對產生剝削的文

化。（同上一九九）

老子反對文化，完全是出於階級的偏見，是落後農民的反動思想。（二一四）

莊子與陳仲子的思想完全是先秦時代失敗的無能的破產貴族的生活之反映。（二一九）

莊子與韓非……同是辯證法者，因為一是代表破產的貴族，一是代表有產階級。破產的貴族社會發展前提下得不着利益，所以他要求回復到古代去。反之，有產階級的出路是在歷史發展，所以韓非重法治。階級背景之不同，是若何的左右了思想家。（二二九）

七，論墨子　宋鈃

梁

墨子兼愛之旨，雖善而不可用。……墨子僅見人類平等的一面，而忘卻其實有差等的一面為事實上所不能抹煞。（梁書一九九）

墨家所謂利，皆含有兩利的意思，故曰交相利。（二〇三）

古今中外哲人中，同情心之厚，義務觀念之強，犧牲精神之富，基督

而外，墨子而已。（二一二頁）

墨家只承認社會，不承認個人。……結果能令個人全爲社會所吞沒，個性消盡，千萬人同鑄一型，此又得爲社會之福乎？（二二二）

墨家唯物論色彩太重，宋子宗其說而加以唯心論的修正。墨家以社會吞滅個性，宋子則將被吞之個性從新提挈出來作社會基礎。（二二五）

馮 墨子之學說，蓋就平民之觀點以主張周制之反面者。（馮書一一〇）

墨子以爲吾人宜犧牲一切以求富庶，此說亦極有根據。依生物學所說，凡生物皆求保存其自我及其種族。依析心術派之心理學所說，吾人諸欲中之最強者，乃係自私之欲及男女之欲。中國古亦有云食色性也。墨子之意，亦欲世上之人，皆能維持生活，又皆能結婚生子，使人類日趨繁榮而已。兼愛之道，國家之制，以及其他之方法，皆所以達此目的者也。（一三六頁）

陶 兼愛說與儒家的仁說不同。儒家的仁，客觀的說是在封建等級所應守的規矩（禮）之下安然做去的意思，主觀的說是推己及人的意思。仁

以等級的分限爲條件，所以是差別的愛。反之，墨子的兼愛則以個人爲我主義爲出發點，由個人的自利轉變爲個人的互利。所以兼相愛與交相利，在墨子是相提並論的。個人互利的愛乃是平等的愛，不是差別的愛，所以叫做兼愛。（陶書第一册一三〇頁）

墨子的學說是自由民的學說，但其宗教團體及任俠行爲卻似爲無產自由民的組織與活動。（一四〇頁）

李

墨子和墨者的確是古中國有產階級之宗教的和道德的開創者。墨子是完全代表有產階級利益的。（李書二六〇頁）

墨子的天和基督教的上帝沒有一點不同。………這種天道思想，不僅反映了當時的有產階級的意識，而且與他的尙同思想得到內容的邏輯的符合。墨子的尙同思想，實際上就是有產階級法制統一要求。（二七六頁）

墨子的兼愛哲學完全是適應商品生產的「四海之內皆兄弟也」的有產階級的利益。……墨子說：「兼相愛，交相利」。這是明白說出兼愛是

商業道德。（二八三頁）

如果我們說，因爲古代的民族問題，使初期的基督教是一個戰鬭的組織。那末，中國的墨教，在其一開始便是一個爲有產階級利益而麻醉人民的組織。假如說：『日殺不辜……』的盜跖是代表還未失去鬬爭性的無產者，那末，墨教撫恤的便完全是那一部分失去鬬爭能力嗷嗷待哺的無產者。（二七七——二七八頁）

八、論法家 韓非

梁 後儒動訶法家爲刻薄寡恩，其實不然。彼宗常言，「不爲愛民虧其法，法愛於民。」以精神論，彼輩固懷抱一腔熱血，如子產鑄刑書時所謂「吾以救世」者。（梁書二五〇頁）

彼宗以治者與被治者爲畫然不同類之兩階級，謂治者具有高等人格，被治者具有劣等人格。殊不知良政治之實現，乃在全人類各個人格之交感共動互發而駢進。……此中消息，惟儒家能窺見，而法家則失之遠矣。（二五八頁）

馮　尊君權，重法治，禁私學，乃當時現實政治之自然趨勢。法家之學，不過將其加以理論化而已。貴族政治破壞，人民在農商方面皆自由競爭而富豪起，此亦當時社會經濟之自然趨勢，法家亦以理論擁護之。（馮書三八七——三八八頁）

陶　所謂法，與過去的禮與刑不同。禮專是貴族階級的組織及行爲規範，刑專是貴族對農奴的制裁方法。因中間階級出現而過去貴族與農奴的對立逐漸消失。中間階級既沒有貴族的血統及貴族身分，不能適用所謂禮，中間階級既是新興的經濟權力，也不願俯受所謂刑，於是禮與刑乃依於中間階級而綜合，這就是法。（陶書第一册二三五頁）

在戰國中葉以前，中間階級正向貴族作政治的鬬爭，所以其時的思潮，以國君尚賢及士人民主爲特點。戰國中葉以後，各國政府外交軍事乃至內政漸多起用士人，所以其時的思潮，漸由在野的「民主」思想轉變爲執政的「法治」思想。依於社會發達程度的限制，所謂民主思想不外士人的政治要求，所謂法治思想不外君主的專制主義。（二

四二頁）

李

韓非是有產階級的代表：：他的歷史論認政治道德都是隨經濟變動而變動。因此，經濟應當是社會的基礎，因此也就是他的社會論之出發點。（李書三〇〇——三〇二頁）

韓非是以孔孟派所代表的階級和思想爲其批判對象的。他說「儒以文亂法」：：便可以看出韓非是如何忌恨寄生貴族和其腐敗思想了。我們把韓非這些話拏與孟子所說的「無君子莫治野人，無野人莫養君子」的鬼話對比一下，我們便可以看出哲人因階級的不同其所表示的面孔是多麼差異。那般說思想家是全人類代表的人在此又遇到相反的證明。（三二一——三二二頁）

九、論大學中庸

馮

中庸大部分爲孟學，而大學則大部分爲荀學。此二篇在後來中國哲學中有甚大勢力。而此二篇亦卽分別代表戰國時儒家之孟荀二大學派，蓋亦非偶然也。（馮書四五四頁）

陶反身而誠，便達到神秘的境界。能盡其性……則可以與天地參矣。」中庸說：「唯天下至誠爲能盡其性。主奴隸主能修身齊家，換句話說，能各治其子女奴隸，則政權可以安定。因之，他們以爲社會秩序的轉移，只繫於自己的寸心，由社會秩序以變動自然秩序也只繫於自己的寸心。他們的學者儒生便就於孟子所發揮的神秘主義大加發揮了。他們接着說：「誠者物之終始……故時措之宜也。」這就是物我一體的境界。（陶書第二册二一九頁）

十、論周易

馮易本爲筮用，以後則雖不於筮時，亦常引申卦爻辭中之意義，以爲立說之根據。……易傳之作者非止一人，然皆本此觀點以觀易，本前人之說，附以己見，務與易之卦爻及卦辭爻辭以最大之涵義，以使易成爲一有系統的哲學書也。（馮書四五八——四六〇頁）

易之爲書，依易傳說，即所以得宇宙諸事物及其發展變化之公例，以簡明之象徵，摹擬之，代表之，以便人之取法。（四七一頁）

陶

儒者的見解以爲農民奴隸的道長爲否爲剝，反之，地主奴隸主的道長爲泰爲復。所以同一爻，君子吉則小人凶，君子凶則小人吉。……易傳以爲社會的變化是地主奴隸主與農民奴隸兩階級的推移使然。統治階級的全勝是泰是復，被治階級的抬頭是否是剝。一切事物，不利於統治階級，必有利於農民奴隸。反之，不利於農民奴隸的，始有利於地主奴隸主階級。（陶書第二册二三六——二三七頁）

易傳不獨以爲男女尊卑貴賤之等差是恆久的，並把經濟政治社會生活都以易象來說明。易傳以爲一切生活方法都有形而上的根據，都是起源於聖人，抑且非聖人不能改。繫辭說「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天……」這樣的附會是有用意的。儒者把民衆生活方法所必需的工具技術等都指爲古統治者的發明，更以祭禮施之於民衆，使之報本反始，一則使他們感覺現狀不可動搖，二則使他們增加服從統治者的意識。觀緣說得很明白，「觀天之神道而四時不忒，聖人以神道設教而天下服矣。」（二四三——二四五頁）

十一、論淮南書

陶　唯心論者以爲存在是思想反映。淮南王書便取這個觀點，以思想的過程說明自然及社會發展的過程。他以爲道是一個原理，又反映爲一個境界。……他以爲宇宙是由那包含着「有」的「無」之道產生的。這一點他與老子相似。（陶書第二冊七七——七九頁）

老子是反法治而主無治的。西漢初期的封君不能無治是當然的。他們要統治農民奴隸，但須以安集政策去統治。所以淮南書一面取老學的無爲，他方取韓非愼到的法治。（第二册九二頁）

十二、論陰陽家　道教

馮　陰陽家之主要的動機，在於立一個整個的系統，以包羅宇宙之萬象而解釋之。其方法雖誤，其知識雖疏，然其欲將宇宙間諸事物系統化，欲知宇宙間諸事物之所以然，則固有科學之精神也。秦漢之政治，統一中國，秦漢之學說，亦欲統一宇宙。蓋秦漢之統一，爲中國以前未有之局，其時人覺此尚可能，他有何不可能者。其在各方面使事物整

齊化系統化之努力，可謂幾於熱狂。吾人必知漢人之環境，然後能明漢人之偉大。（馮書五七三頁）

西漢之際，陰陽家之言混入儒家。此混合產品卽董仲舒等今文經學家之學說。及古文經學家及玄學家起，陰陽家之言一時爲所壓倒。但同時陰陽家言卽又挾儒家一部分之經典，附會入道家之學說而成所謂道教。……陰陽家言可以與道教學說混合，似係奇事。然老子之書言辭過簡，本可與以種種之解釋。其中又有：「深根固蒂長生久視之道」等言，更可與講長生不死者以附會之機會。以陰陽家之宇宙觀，加入此等希望長生之人生觀，並以陰陽家對於宇宙事物之解釋，作爲長生方法之理論，卽成所謂道教。（八一三頁）

陶

戰國時代的陰陽及五行之說，是受那時正反相生的辯證法的影響而成立的。正反相生的辯證法乃是那時社會形式轉變中的產物。詳細一些說，當時社會正由傳統的封建制轉變爲商品經濟與土地私有制，依於此種轉變，使學者對於事物的觀察法因之轉變。他們感覺自然及社會

一切都是變化的，而一切事物必然變化爲其反對物。陰陽家依於此種觀察法而有陰陽相反相成的理論。五行家依於此種觀察法而有終始五行之說。（陶書第一册二二八頁）

十三、論漢儒

夏　蓋漢儒之與方士不可分矣。其所以然之故，因儒家尊君，君者，王者之所喜也。方士長生，生者，亦王者之所喜也。二者既同爲王者之所喜，則其勢必相妬，於是各盜取敵之長技以謀獨擅，而二家之糅合成焉。（夏書三三七頁）

雖然，鬼神術數之事，雖暫爲儒者所不道，而此歡迎鬼神術數之社會則初無所變更。故一切神怪之談，西漢由方士幷入儒林，東漢再由儒林分爲方術，於是天文風角河洛五星之說，乃特立於六藝之外而自成一家。後世所相傳之奇事靈跡，全由東漢人開之。（三四二頁）

陶　東漢……儒學盛大之中，已孕育儒學衰落的胚胎。談士風的人總推後漢最好。但是，依潛夫論……昌言所說……當時的儒者自己批評如

此。……儒學已經成了釣取功名的手段，已經解決不了當時的政治社會問題。社會的思潮已經轉向老學佛教去了。（陶書第三册四四——四七頁）土地兼併所造成的社會大分裂，必然結局於兩極的勢力大決鬬。決鬬以後，土地所有者發展爲轄治莊田的莊主，農業勞動者轉化爲半自由的部曲佃客卽農奴。在決鬬之時，農民的反抗意識結爲太平道。在決鬬以後，家長制生產變爲莊園生產，家長制尊祖教變爲寺院財產制的佛教。社會的變化既如上述，思想的變化由此而追尋兩條顯明的道路。一條是陰陽五行學的發達，轉向於農民宗教。一條是反陰陽五行的自然主義的發達，引起老莊哲學的再興，由老莊哲學轉變爲佛教的哲學。兩條線索都是從儒學的正中心發展出來的。儒學依於這兩條線索而轉變爲自身的反對物。（第三册四七頁）

十四、論玄學　佛學

馮在古代思想中，道家最重自然主義……東漢及三國之際，道家之學說又漸占勢力。如王充論衡中卽有道家學說……自王充以後至南北朝

時，道家之學益盛。道家之學，當時謂為玄學。……所謂三玄者，顏氏家訓勉學篇謂係老莊周易。……所須注意者，即此等人雖宗奉道家，而其中之一部分，仍推孔子為最大之聖人，以其學說為思想之正統。……不過此時即以孔子為最大之聖人者，其所謂孔子之學說，已道家化而為另一派之經學矣。……道家之學既盛，人之行事，亦多以放達不守禮教為高。如阮籍，稽康，劉伶等，其行事皆一時風尚之代表也。（馮書六〇二——六一四頁）

南北朝時，中國思想界又有大變動。蓋於是時佛教思想有有系統的輸入，而中國人對之亦能有甚深了解。自此以後以至宋初，中國之第一流思想家皆為佛學家。佛學本為印度之產物，但中國人講之，多將其加入中國人思想之傾向，以使成為中國之佛學。所謂中國人思想之傾向者，可分數點論之。（一）佛學……大體之傾向，在於說明諸行無常，諸法無我，所謂外界，乃係吾人之心所現，虛妄不實，所謂空也。……中國人對於世界之見解，多為實在論。……故中國人講佛學

者，多與佛學所謂空者以一種解釋，使外界為「不眞空」。（二）佛之最高境界，乃永寂不動者，但中國人又注重人之活動。……如易傳所說「天行健，君子以自強不息」。……故中國人講佛學者，多以為佛之境界並非永寂不動。（三）佛學中有一部分謂有一種人無有佛性，不能成佛。但中國人以為人皆可為堯舜，故中國人講佛學者，多以為人人皆有佛性。……又為頓悟成佛之說，以為無論何人，「一念相應，便成正覺」。（六六一——六六三頁）

十五、論列子

馮 列子一書，為魏晉時代人之作品，其中有純粹的唯物論，機械論，及快樂主義。其持唯物論機械論之處，如力命篇……力代表普通所謂人力，命代表所謂天命。事物之變化，皆自己進行，人力與天命皆不能控制轉移之。事物之變化又是不得不然者。……天然之變化及人之活動皆是機械的。神或人之自由，目的等，皆不能存。誠一極端的決定論也。列子楊朱篇放情肆志之人生觀，似以此等唯物論機械論為根

據。……「且趣當生，奚遑死後」即楊朱篇人生哲學之全部。人生之中，只有快樂享受爲有價值，而人生之目的及意義亦卽在此。（馮書五一九——六二二頁）

十六、論鮑敬言

陶士族政權所給與農民的痛苦，驅使他們「脫耒爲兵，裂裳爲旗」「二十餘年，河洛爲虛」。（干寶的話）他們所反對的士族以老莊哲學爲苟得苟免的裝飾和辯護。這不是老莊哲學的罪。老莊哲學本來是反對」上食稅之多」，反對伎巧，反對商業，反對國家權力及法令的。稽康非湯武，薄周孔，反對司馬氏軍事專權。他雖以此殺身，卻未以系統的理論排擊君主制度。在西晉滅亡東晉成立之際，與葛洪往返辯論的鮑敬言纔大膽主張廢除君權及官祿。……鮑敬言的思想，是對於士族政權強烈的反抗。（陶書第三册一四八頁）

十七、論王通　韓愈　李翺

馮唐代佛學稱盛，而宋明道學家卽近所謂新儒家之學，亦卽萌芽於此時。

隋唐之際有王通，……弟子……謚爲文中子……今所傳文中子中說亦無甚可稱述者。所可注意者，則在佛學方盛之際，有人如此推崇王通，以爲能繼孔子之業。直接推崇王通，卽間接推崇孔子。視此事爲儒學復興之一幕，則似可也。（馮書八〇〇頁）

眞可爲宋明道學先驅之人，當推韓愈。韓愈原道……有幾點可使吾人注意者。（一）推尊孟子以爲得孔子之正傳……而孟子一書，遂爲宋明道學家所根據之重要典籍。……（二）於此特引大學……此後大學遂亦爲宋明道學家所根據之重要典籍。（三）提出道字，又爲道統之說。……而道學亦遂爲宋明道學家之新名。由此三點言之，韓愈實可爲宋明道學家之先河也。（八〇一——八〇四頁）

與韓愈同時又有李翺……李翺所作復性書……可注意者又有數點。（一）中庸本爲禮記中一篇，此特別提出之，此後中庸遂爲宋明道學家所根據之重要典籍。易繫辭傳此亦特別提出，後亦爲宋明道學家所根據之重要典籍。（二）……禮樂之意義，在原來儒家之學中，係論

理的。在此則係宗教的，或神秘的。即在原來儒家之學中，禮樂乃所以养成道德完全之人格，在此則禮樂乃所以使人得到此所謂「誠」之一種方法。（三）……李翺及宋明道學家所說之聖人，皆非倫理的，而爲宗教的或神祕的。蓋其所說之聖人，非只如孟子所說『人倫之至』之人，而乃是以盡人倫，行禮樂，以達到其修養至高之境界，即與宇宙合一之境界。蓋如何乃能成佛，乃當時所認爲有興趣之問題。李翺及宋明道學家之學，皆願與此問題以儒家的答案，欲使人以儒家的方法成儒家的佛也。（八〇四——八〇九頁）

十八、論道學家

馮

橫渠西銘「存吾順事，沒吾甯也」一語，表出道學家之儒家的人生態度，所以與佛家及道教所提倡者不同。……佛教求無生……道教求長生……若知氣之「聚亦吾體，散亦吾體」，則「生無所得」，何必求無生？「死無所喪」，何必求長生？吾人不求無生，亦不求長生，生活一日，則作一日人所應作之事，一日死至，復合太虛，此所謂「存吾順

事，沒吾甯也」。此儒家之人生態度，道學家仍持之。故道學家雖受佛道之影響而仍排佛道，仍自命為儒家，其理由在於此。（馮書八六六——六六七頁）

陶

宋儒的大事業是在把佛道宗教的哲學和訓練，轉化為王權國家與父權家族的理論根據。中古時期，哲學與實際政治及倫理分離，這時在儒家的手上結合起來了。儒家為什麼不像南齊的范縝一流的唯物論者一樣，用反宗教的唯物論把宗教從根底與以打擊，反而去繼受佛道的哲學呢？唯物論不適於建立王權父權的神聖信條，不適於鎮伏臣民子女妻妾等等人間世最大多數的弱者。唯物論是人間世最大多數的弱者用來反對教會的壓迫的。但是，他們如果反對教會的壓迫，他們也會反對世俗地主豪商的壓迫。地主豪商之上的王權，和他們用以統制子女雇工的父家長權，只有援引教會的信條來保障。所以，道學家的方法是綜合佛道的哲學與儒家的倫理。（陶書第四冊一二二頁）

靖康之亂，道學之徒乘機抗議新法，此後道學就發達起來了。……這時

的性命之學，輕視生產，諱言恢復，可以比於西晉的老莊之學。……士人迴避民族問題及社會問題，植黨營私，排斥異己。性理空談，正是合於這種需要的。南宋末，王伯大說他們迴避現實問題的趨勢道：「……人臣之罪莫大乎知危亡而不言」……他們那裏還看得見外面的強敵，裏面的困窮？（第四册一六三——一六五頁）

元室爲了治中國而用中國的治術。中國治術之中，把握君臣父子夫婦的綱紀最固的便是道學。在兩宋，道學的勢力雖漸漸的大起來，終沒有取得正統的支配地位。到了這時，蒙古爲了統治漢人，替道學確定了正統。一三一三年，以宋儒周敦頤程顥顥弟頤張載邵雍司馬光朱熹張栻呂祖謙及故中書左丞許衡從祀孔子廟廷。

明代的皇帝對官民始終以殘殺樹威……皇帝對臣民沒有看做人格，只是看做奴才……這些奴才也利用皇帝的高壓來做黨爭……最可注意的是在道學影響之下，一唱百和的爭論君主本身的行爲尤其是君主個人的父子夫婦關係。……內憂外患無論怎樣嚴重，不能阻止這種爭論的

進行。在道學家說，國之本在家，並且身修而後家齊，所以這些倫理的事件當然比任何外患任何內憂都要重大些。（第四冊二九二——二九四頁）東林黨學者最能叫動人心的，是他們在國家危亡的時候高倡氣節。……但是他們的氣節用到那裏去了呢？他們的氣節用到君臣父子夫婦大義上面去，絲毫也無補於危亡。他們擴大的做各種倫理的爭議（一）奪情議……（二）建儲議……（三）妖書案……（四）福王出閣案：……（五）梃擊案……（六）移宮案……（七）紅丸案……士大夫們正熱烈爭論這些有關君主個人夫婦妻妾父子的倫理事件，社會中下層的民衆也正在苛稅橫政，兼并操縱摧殘蹂躪之下，由逃亡而反抗，由反抗而蜂起。有明政府在國內騷動與滿族侵入之下，歸於滅亡。（三七七——三八一頁）

十九、論二程 朱子 陸象山

馮 伊川所謂之理，略如希臘哲學中之概念或形式，以後道學中之理學一派，皆如此主張。……至於明道所謂之天理或理，則即具體的事物之

自然趨勢，非離事物而有者。以後道學中之心學一派，皆不以為理乃離物自然而是者。故本書謂明道乃以後心學之先驅，伊川乃以後理學之先驅也。（馮書八七五——八七六頁）

一般人之論朱陸異同者多謂朱子偏重道問學，象山偏重尊德性。此等說法，在當時卽已有之。然朱子之學之最終目的，亦在於明吾心之全體大用，此為一般道學家共同之目的。故謂象山十分注重道問學可，謂朱子不注重尊德性不可。且此點亦只就二人之為學或修養之方法上言之。……若以一二語以表示此二派差異之所在，則可謂朱子一派之學為理學，而象山一派之學則心學也。（九三八頁）

陶

他們（二程）追隨司馬光，力主無為政治。無論如何，他們是反對一切改革的。明道說：「天之生物也，有長有短，有小有大，君子得其大者矣，安可使小者亦大乎？天理如此，豈可逆哉？」依他說的小不可使大，很顯然的是改革運動不當做了。貧富不均，本是天理，豈可使貧者富？最好還是讓貧者貧，富者富，各安天分罷！天理，天理，

原是要弱者永世不抬頭的。（陶書第四册一四一——一四二頁）

朱熹一流道學最爛熟的一套，是把一切事物都嵌進天理對人欲，君子對小人的公式裏去。依他的爛調，戰國以下爲人欲，只有三代合於天理，荀子以下是異端，只有孔孟周程是道統。（第四册二〇一頁）

二十、論王陽明

馮 良知是知，致良知是行。吾人必良知於行事，而後良知之知方爲完成。此陽明知行合一之說之主要意思也。……依心理學說，知行本是一事。如人見可畏之物卽奔避，此知行本體也。其不奔避者，必有他種心理或生理狀況以阻之，非知行本體矣。陽明知行合一之說，在心理學上實有根據。不過其所謂知，意多指良知，而良知之有無，則心理學不能定也。（馮書九五二——九五三頁）

廿一、論漢學與宋學 戴東原

馮 至於清代，一時之風尚，轉向於所謂漢學。所謂漢學家者，以謂宋明道學家所講之經學，乃混有佛老見解者。故欲求孔孟聖賢之道之眞意

義，則須求之於漢人之經說。……講漢人之經學者，以宋明人所講之道學為宋學，以別於自己所講之漢學。……漢學家之貢獻，在於對於宋明道學家之問題，能予以較不同的解答，對於宋明道學家所依經典，能予以較不同的解釋。然卽此較不同的解釋，明末清初之道學家已略提出，漢學家所講義理之學，乃照此方向繼續發展者。由此言之，漢學家之義理之學，表面上雖為反道學，而實則係一部分道學之繼續發展也。（馮書九七四——九七五頁）

戴東原以為宋明道學家之學，皆雜襲老釋之言以解經者，自以闢道學家之學為己任，如孟子以闢楊墨為己任然。……東原與理學家異者，實只在於東原以為理學家以為理在氣上或氣先，而其自己則以為理在氣中。用西洋哲學中之術語言之，則東原以為理學家以為理乃超世界之上，而其自己則以為理在世界之中。此蕺山梨洲船山顏李東原一致的見解也。（九九五頁）

東原立理與意見之分。理是客觀的，公的。意見是主觀，私的。東原

以爲宋儒以爲理具於心，故往往以意見爲理。……此批評宋儒甚中其弊。蓋宋儒皆受佛學之影響，理學家雖以爲萬物莫不有理，而同時以爲萬物皆具於心中。至於心學家更以爲心即理。故其所說之理，雖不必皆非理，然其只是主觀的意見之可能則甚大也。（一〇〇三頁）

上面采取夏梁馮陶李五書對於中國學術思想的見解，歸納爲廿一類目，大致從春秋到清代各派的學術思想都已約略論及。雖然在這五種書之中，只有馮書是從春秋到清代首尾完備，其餘梁李兩書僅限於先秦，夏書止於南北朝，陶書已出的四册也只到明末，似乎使我們有得不着全部比較的缺憾。然而中國學術思想，本是以周秦間爲極盛時期，漢以後只是推衍前代的緒餘，沒有很多新的發展，所以即此已可得其大凡了。

我采輯各家的見解時，爲要力避繁複，就定了一個標準。大致是：每一類目之下，凡各說並列的，必是他們的見解互有不同。凡只列一家之說的，必有各家對此事項的見解相同，故只錄最前一家之說，或是此一事項只一家有

特殊的見解。但如此擇別，所佔的篇幅還是太多，並且又難免有疏漏之處。這是我應當對於讀者道歉的。

本章中我僅僅做了這選擇排比的工作，有如常語所謂『借花獻佛』，將各家的見解陳列在讀者眼前。這許多的見解，是否都『持之有故，言之成理』？又其中是否有『阿其所好』或『吹毛索瘢』之處？請讀者自由地鑒別。至於我個人的一些意見，當於下章說明。

第八章 中國文化已往的檢討下（政治社會之部）

本章當論及中國文化關於政治與社會的兩部分。但在未論及此兩部分之前，我將根據前章所采取各家對於學術思想的意見，先說明討論中國文化所當注意的有幾點。

（一）中國自春秋末期以迄於秦併六國，為時約三百年。此三百年間，為學術思想最發達的時代，也正是封建制度崩潰，世無共主，列國紛爭的時代。所以生在當時的大思想家，除了避世者流不談政治，及自然主義如老莊等，無政府派如許行等反對一切制度之外，其他如儒，墨，法三大家發表政論，莫不趨向於統一王權。孔子雖是封建制度的維護者，然其所說『天下有道，則禮樂征伐自天子出』，也是以王權統一為唯一的企望。及至秦始皇成立帝制，下逮滿清覆滅，又經過二千一百餘年，中間雖朝代屢更，而政體則毫無改變，中國人對於君主專制的制度，久已認為固定的範疇，等於天經地義，毫無疑問。試看道家本是崇尚『自然』，但到了西漢時代，淮南王書

專輯一篇主術訓，卻將『自然』與『無爲』奉作人君統治的秘鑰。又如葛洪本是道家，所著抱朴子中有詰鮑篇，特提出鮑敬言反政府的主張，他自己卻綜合儒道兩家的理論，對於鮑說痛加駁詰。可見凡是在君主制度下生存的個人或團體，無論其爲學說爲宗教，如果要想在當時社會上有所活動，縱使他們明知君權不合公理，也必得對之加以相當的擁護。於是旣有許多博辯的學理啓導於前，又有歷代因仍的法令箝制於後，中國文化就是這樣隨着君主專制的制度而生長，這是我們不能否認的。

（二）中國向來以帝王所統治的區域爲天下，如詩經所說『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣』，就等於說王土之外別無天地。因此，對於中國以外的民族，就加以含有獸性的蠻夷戎狄等名稱，不看作與本民族同等。自秦漢以降，雖然不斷的與外族交通，總是抱着傳統的觀念，不以平等待遇外族，也不願與外族多有往來。直至近百年來，世界交通便利，海禁大開，中國方始明白地承認自己也只是世界各國中之一國。然而回溯已往唯我獨尊的成見，已蒙蔽了二千多年了。其實在二千多年中，曾有東晉至南北朝

時匈奴鮮卑氐羌等族的割據，有趙宋時遼金的侵佔，更有元淸兩代的統治中原，這幾次的外族侵略，通計也有七百餘年。但是他們統治中國，多半是因仍漢俗，並且能治事者又多半是漢人，他們終於隨着時勢的推移，全歸消滅。以致至今誇耀中國歷史的人，還是以漢族的文明自詡，高談同化。中國人執着這種誇大狂的心理，蹈常習故，任其自然地生活了二千多年，所有一切事物，得不着因比較而競爭的益處，當然是進步遲滯。

（三）君權本是託始於神權，所以大君稱爲天子。但在古代，雖然認君權爲天賦，同時亦必說明立君所以爲民。如春秋文公十三年左傳載邾文公說：『天生民而樹之君，以利之也。民旣利矣，孤必與焉。』又襄公十四年載晉師曠說：『天生民而立之君，使司牧之。……天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上。』可見這個原則早爲人所公認。後來儒家自孔子以至孟荀，都以愛民爲王政的必要條件。墨子尙同說，雖然有啓導專制的流弊，然尙同說是推原於天，而天志則明說天愛天下之百姓，所以本位仍是人民。至於老莊一派是主張人民各得自由，其反對君權，更是顯而易見。惟有法家的政論，與儒，

道，墨各家不同。他乃是專爲國家設想，專講人君如何能使人民爲國家所制伏。這在國家立場上說，原也無可非議，但事實上就很容易演成「朕卽國家」的強橫了。並且自從法家的學說盛行之後，歷代的政策雖名爲尊儒，實則采用法家的謀略，所謂「陽儒陰法」。於是「民爲邦本」之說，僅僅用來裝潢門面，實際上的體系，乃是要鞏固君位不得不保守國家，要保守國家就不得不顧及民衆。而其所謂法治；又只成爲人君駕馭臣民的一種工具。幸而人君賢明，則上下同心守法，就可成爲治世；不幸而人君昏亂，竟可以任意廢置成法，而又隨時增訂不良之法以毒害人民。黃梨洲明夷待訪錄原法篇說：

後之人主旣得天下，唯恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患於未然以爲之法，然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。……利不欲其遺於下，福必欲其斂於上。用一人焉則疑其自私，而又用一人焉以制其私。行一事焉則慮其己欺，而又設一事焉以防其欺。……故其法不得不密，法愈密而天下之亂卽生於法之中，所謂非法之法也。

這眞可謂切中流弊。所以在君主專制之政體下，所謂「民本」與「法治」往

往成爲虛說。其他一切古先聖哲的名論，每因經過君主的利用以致不免受後人的指摘，這也是數見不鮮的。

（四）中國在已往的二千年中，既沒有外族較高的文化可資比較，於是一般熱心救世的人們不滿意於其時之現象，著書立說　夢想古初，就成爲必然的趨勢。因爲一個民族的文化，當其由蒙昧而日進於昌明，總以爲是前人締造艱難，使後人得受其賜，這種紀念前人功德的善意，本是足以嘉許的。既以前人爲有功德之人，當然以前人所貽留之一切設施爲美善，而於當前不良的現象，則謂爲後人不能恪守成規之過，因而主張復古，自有充分的理由。在現代人看來，這種以黃金時代爲過去的觀念，誠然是阻礙進化，然而一想到古人所處的環境，我們就不能輕於詆毁。試看現時著論或演說的人們，總喜歡提到某種學術在某國是如何演進，或某種制度在某國試驗的成績如何。這在寫的或講的人自然是確有知見，所以毫不懷疑的如此引證，而一經他們如此引證之後，就很能取得多人的信從，以爲他們所引證的實爲中國所不及。但這種境遇，在古人既不可得，所以就只有援古以證今之非了。況且自

君權確定之後，儒家『則古稱先』的學派又已成爲正統，所以在韓非正當提倡君權的時候，敢於說『明據先王，必定堯舜者，非愚則誣』。及至宋代王安石主張變法，他是一個最能效法韓非的人，他因爲要改革弊政，也曾明說：『天變不足畏，祖宗不足法，人言不足恤。』然而他所寫的上仁宗皇帝言事書，卻開首就說：『方今之法度不合乎先王之政。』接着說：『當法先王之意……法其意則吾所改易更革，不至傾駭天下之耳目，囂天下之口，而固已合乎先王之政矣。』在他這一篇萬言書中，每論述一事必要提到先王是如何處理。以王安石之勇於改革，倘且不能不稱頌先王以適合當時人的心理，就可知傳統觀念的範圍人心，眞是堅韌而不容易衝破。

上述的幾種情況，意在說明中國已往的文化，乃是長期孕育在特殊環境之內，現時中國的環境完全改變，我們來檢討已往的文化，當能要感覺到許多地方不合時宜。關於此點，我不妨再引幾個人的說法作一比較。類如夏曾佑氏在中國與各國通商訂約，外交屢次失敗，清政府又正因革命潮流鼓盪而岌岌可危的時候，他說：

道光以後，與天下相見，數十年來，乃駸駸乎有戰國之勢，於是識者知其運之將轉矣，又未始無無窮之望也。（夏著中國古代史第六頁）

可見他對於已往鋼蔽的情形是表示失望，也可以說他是表同情於古人的苦悶。若如梁啓超氏所說：

今之少年，喜謗前輩，或摭拾歐美學說之一鱗一爪以爲抨擊之資，動則誣其祖曰古之人無聞知。嘻！何其傷於日月乎？多見其不知量也。（梁著先秦政治思想史三一三頁）

這樣的愛好古人，就難免引起後人的反辭。再看馮友蘭氏在中國哲學史中論及『自董仲舒至康有爲皆中古哲學，而近古哲學則尚甫在萌芽』。他就推論到中國文化說：

直至最近，中國無論在何方面，皆尚在中古時代。中國在許多方面不如西洋，蓋中國歷史缺一近古時代。哲學方面特其一端而已。近所謂東西文化之不同，在許多點上，實即中古文化與近古文化之差異。此亦非由於中國人之格外不長進，實則人之思想行爲之改變，多爲適應環境之需要。已成之思想，若繼續能應環境之需要，人亦自然繼續持之，即時有新見，亦自然以之附於舊系統之上，蓋舊瓶未破，有新酒自當以舊瓶裝之。必至環境大變，舊思想不足以應

時勢之需要，應時勢而起的新思想既極多極新，舊瓶不能容，於是舊瓶破而新瓶代興。（馮著中國哲學史四九五——四九六頁）

還可算是平實的論斷了。我們必了解上述的一切，纔可進而論及政治社會各方面的文化。

論到政治，似乎是經緯萬端，難於列舉。但我以爲僅提出用人與理財兩大事，也就可以概括一切。因爲萬事的成功，總離不了人才和經濟。如大學論平天下之道，特提『有人此有土，有土此有財』。及王安石主張變法，以理財爲首務，而其上仁宗皇帝書則專論用人，就是顯明的例證。

王安石上仁宗書論用人，分作教之，養之，取之，任之四項。我們也可以依照他所分的四項來說：

（一）古代教育人才的設備，據禮記學記篇所說，是『家有塾，黨有庠，術有序，國有學。』但禮記是秦漢間人所纂輯，而禮記王制篇所記虞夏殷周四朝的學制，孟子所說夏殷周三朝的學制，又與此各不相同，所以古代的學

校制度，我們很難詳考。後來西漢時於京師建立太學，唐時各府州縣皆立學，歷代因仍無改，纔成爲國家的定制。然而政府所注意的也只是太學，府州縣學多半等於虛設。當北宋時王安石已公然地對皇帝說：『方今州縣雖有學，取牆壁具而已，』這是何等的滑稽！又馬端臨文獻通考學校考序說：『秦漢以來……政與教始殊途……所用非所教，所教非所用。士方其從學也，曰習讀，及進而登仕版，則棄其詩書禮樂之舊習而從事乎簿書期會之新規。古人有言曰，吾聞學而後入政，未聞以政學者，後之爲吏者，皆以政學者也。自其以政學，則儒者之學術皆筌蹄也，國家之學宮皆芻狗也……於是所謂學者，姑視爲粉飾太平之一事，而庸人俗吏直以爲無益於興衰理亂之故矣。』說得更爲痛切。下逮明清大抵各府州縣學的教官固然永不與所謂生員等有教學的關係，就連京師的太學也是同一樣有名無實。總之，從前國家對於教育人才這一件事，是完全放任的。

（二）養士的條件，不外中庸所說『忠信與重祿』兩端。重祿所以養其廉，忠信所以養其恥。歷代對於重祿的事，總沒有徹底的計劃，更不知道隨

時注意。如漢宣帝時，詔益吏百石以下俸十五，是說『今小吏皆勤事而俸祿薄』，晉武帝詔增吏俸，也是說『今在位者祿不代耕』，就可見原定的俸祿總是太薄。又如唐大中六年，中書門下奏『但以厚薄不同，等級無制，致使俸薄處無人願去，祿厚處終日爭先。』宋咸平間，知制誥楊億上疏『今之結髮登朝，陳力就列，其俸不能致九人之飽，不及周之上農，其祿未嘗有百石之入，不及漢之小吏。』使現象至於如此，政府纔知注意，豈不已晚？明代百官祿米俸鈔之制。從九品月給祿米五石，歲給俸鈔三十貫。而祿米又是米鈔兼支。成化時，鈔法不行，一貫僅值錢二三文，米一石折鈔十貫，則米一石僅值二三十文。故明史食貨志言『自古官俸之薄未有若此者』。清代俸給較明爲厚，外官並有養廉銀兩，然因生活程度日高，所得實遠不逮所需。以致外官貪取不法之財，京官則莫不舉債，同治間馮桂芬校邠廬抗議言之甚詳。由是可知歷代制祿，常是使人不得所養，那裏能說到重祿？至於忠信之說，大抵都爲嚴密的法令所破壞。即如顧炎武日知錄言『今日考試之弊，在乎求才之道不足，而防姦之法有餘。』又引朱子論學校科學之弊，謂『上以盜賊待

士，士亦以盜賊自處。』又引金史泰和元年省臣奏『：搜簡之法雖嚴，至於解髮袒衣，索及耳鼻，殊失待士之禮。』似此情形，尙有何忠信之可言？

（三）歷代取士之法，有選舉與考試兩途。漢代舉人之權，操諸地方官吏之手，很容易受地方豪族之操縱。魏文帝時，改用九品官人之法，州郡皆特置中正官主持其事，晉及南北朝因仍不改。然當晉武帝時，劉毅已指陳其弊說：『今之中正定品……愛惡隨心，情僞由己，上品無寒門，下品無世族。』可見此等選舉的制度，往往使世族侵佔了平民的出路。隋唐以至於淸，沿用分科舉士之名，實則專重考試。考試是自由競爭，固然可免除偏重門閥的弊病，但所試的不論是經義或詞章，只憑一日之短長，究不足以定去取。所以初時於衡文之外，有時也可兼采其人之鄉評士論，參酌取錄。至宋時起，爲防弊起見，凡試卷皆須糊名，於是就明白地表示取人專憑文藝，不問其人之品行如何了。歷代於選舉或考試之外，又有保薦，門蔭，納貲各途，而納貲一途最爲有害。淸代京官自郞中以下，外官自道員以下，皆可以納貲取得。先時還要經過大臣的保舉方可准其納貲，後來又立出『捐免保舉』的名目，

只要多捐一筆錢，就可以不經過保舉的程序，因此就漫無限制。在清代末葉，京外納貲而得的官員，比由科舉而得的官員多着幾倍。還說甚麼取士之道？

（四）量能授職，是任官唯一的原則。但歷代的習慣法，大抵是以官職爲官員升轉的階梯，也就是朝廷表顯恩威的用具。好像官職是爲人而設，不是爲事而設。這種情事，有王安石的一段話可以引證。他在上仁宗書裏說：「至於任之，又不問其德之所宜而問其出身之後先，不論其才之稱否而論其歷任之多少。以文學進者且使之治財，已使之治財矣，又轉而使之典獄，已使之典獄矣，又轉而使之治禮，是一人之身而責之以百官之所能備，宜其人才之難爲也。夫責人以其所難爲，則人之能爲者少矣，人之能爲者少，則相率而不爲。」這說得透徹極了。又歷代任官，總是重內而輕外。尤其是明清兩代，凡是科舉考試所謂文學優長楷法工整，可以選作皇帝侍從之臣的，就列爲一等，而其最末等的乃用爲親民之官的知縣。他們所認爲第一等與最末等的標準恰當與否是另一問題，然而卽此一端，已充分暴露了重君主而輕人

民的憑證了。

以上將歷代用人的情形約略論及，以下當論及理財。原來所謂理財，是就着國家立場說的。但財用必取諸民，國家要理財，還須顧到國民的生計。因而此一問題，要分國家與人民兩方面來說：

（一）中國談論財政的人大致有兩派。其一是正統派的儒家。他們的原則有「百姓足，君孰與不足？」所謂藏富於民。他們的策略是「生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒。」這就是所謂獎勵生產，節制消費。而古代人民的生產只是農業，所以這一派的主張就是重農。這在國家範圍較小，社會經濟不發生甚麼變化的時候，原沒有多大問題的。但到了秦代統一中國，國家各種的設施日益繁密，國用當然要增加。同時又因商業經濟發展，農民受商人操縱的影響，容易陷於破產，農事就不免於荒廢。這時國家的財政，論理必要重定辦法，然而儒家一派的人總還有篤守成說。在漢文帝時賈誼主張積貯，他說「苟粟多而財有餘，何爲而不成？」漢景帝時鼂錯主張貴粟重農並且痛斥商人。他說：「今農夫五口之家，其服役者不下二人，其能耕者不

過百畝，百畝之收不過百石。春耕，夏耘，秋穫，冬藏，伐薪樵，治官府，給繇役。四時之間，亡日休息，勤苦如此，尙復被水旱之災，急政暴虐，賦斂不時，朝令而暮改。當其有者半價而賣，無者取倍稱之息，於是有賣田宅，鬻子孫以償債者矣。而商賈大者積貯倍息，小者坐列販賣，縱其奇贏，日游都市，乘上之急，所賣必倍……無農夫之苦，有阡陌之得，因其富厚，交通王侯，……此商人所以兼并農人，農人所以流亡也。方今之務，莫若使民務農而已矣。欲民務農，在於貴粟。貴粟之道，在於使民以粟爲賞罰。』後來如桓寬鹽鐵論，王符潛夫論，崔寔政論，仲長統昌言，荀悅申鑒等，都有類似的主張，同時並主張節制消費。直至清末，中國已與各國通商，而徐鼎擬上諫開礦封事，還說：『今之籌國用者，在於重農桑而已矣。重農桑必先貴粟帛，貴粟帛必先禁淫侈，淫侈禁而後商賈之利微，商賈之利微而後耕織之人衆，耕織之人衆而後粟帛之所出多，粟帛之所出多而後銀價賤，銀價賤而後錢貨之源通。』這種傳統的觀念竟是牢不可破，可見善識世變之難了。

另一派是近於法家的主張，他們以爲應當於田賦之外，爲國家多闢利

源，同時就統制經濟。如管子國蓄篇之政策，梁啓超氏謂「以今語說之，即資本國有，商業官營。」管子「官山海」之說，梁啓超氏謂「鹽鐵兩業收歸官營，即加價以爲稅，如此，既合於租稅普徧之原則，亦使私人無由獨佔而罔利。」後來漢武帝時之平準，均輸，鹽鐵，榷酤，王莽之六筦令，宋代王安石執政時之市易務都是導源於此。又如唐代著名善理財的劉晏，史稱其「能權萬貨輕重，使天下無甚貴甚賤而物常平」，也正是所謂平準。但凡屬此等理財的新法，正統派必要反對，斥爲與民爭利，又有時因用人不當，辦理過激，成爲怨府，所以結果總是不能推行無阻。至於歷代國家因有特別用款如軍費及賑災之類，原有的收入不足支應，就於原定稅額之外加新稅，這是常有的事。尤其當國家危弱的時候，如南宋時之經總制錢，月樁錢，板帳錢等等，名目繁瑣，催科急迫，毫不顧民生的疾苦，那只是一時救急的辦法，等於飲酖止渴，說不到理財政策。

中國還有一種特殊的現象，就是：無論何種賦稅，總是商民所輸出的多於國家所收入的數倍。其所多的乃全歸於官吏中飽，所以如果能剔除中飽，

則國家的收入立卽可以增加。大抵政府在國家立場上講財政，往往忽略了人民，而官吏爲國家經營財政，不但沒有人民的觀念，並且沒有國家的觀念。所謂上下交征利，其弊害乃集中於人民，因而也就不是國家之福了。

（二）談到國民生計，唯一的辦法當然是計口授田，使人人都能從事生產。但古代所謂井田的制度如何及其曾否實行？古今來聚訟紛紜，莫能詳考，也就無從評論。我們所確知的是：從春秋戰國以來，土地早爲人民所私有。而且豪強兼併，貧富懸絕，富者連阡陌，貧者無立錐，已成爲普遍而永久的現象。歷代賢哲論政，也莫不以此事爲要圖，但一想到如何能使人人各得所需，大致是除了夢想井田之外別無辦法。試看孔子是沒談過井田的，而他於子路問君子時告以『修己以安百姓』，接着就說『修己以安百姓，堯舜其猶病諸！』於回答子貢問博施濟衆時，又說『堯舜其猶病諸！』就可見於此一大問題，從古就沒得到解決的方案。後來王莽的『名田』，晉代的『占田』，北魏的『均田』，唐代的『班田』，雖都有趨向『平均地權』的辦法，然或是議而未行，或是行之不久卽已破壞，漸致無人提議實行。至於歷代重農的

政策，我們想到史傳及地方志所記載循吏的事蹟，他們確是能盡心民事，類如獎勵耕織，振興水利，為一時一地的人民計劃安全。但如求其在中央政府的立場上為全國人民謀根本的利益而又有所成功，則歷史上尚絕無聞見，這就是歷代變亂相尋之大原了。近人楊東蒪氏在他所著的本國文化史大綱第一編第四章裏，引了史記貨殖傳上所說『故壯士在軍，攻城先登……終不餘力而讓財矣』一段話之後，他說：

讀了司馬遷這段話，便知道因為當日兼併的熾烈，就產生出無田可耕無業可執的失業者。這些失業者為要穿衣吃飯、總不得不去冒矢石，到了沒有兵當的時候，便顧不到法禁而不得不去做土匪。婦女們沒有飯吃，就不得不去賣淫，又那裏能顧到貞節與廉恥？替公家服務的人，眼見得人家累鉅萬，衣必文采，食必粱肉，又那裏能顧及科禁而不去貪贓枉法呢？民生的困迫到了這種地步，所以只要機會一到，就要起騷動……不過農民每一次的騷動，都為狡黠者所利用，立刻變成一種新的支配階級。因此，朝代只管改變，而封建制度的經濟組織與政治組織卻依然無恙。結果，被壓迫的被剝削的仍舊是農民。總括一句，從秦漢直到清亡前約八十年止，中國的民亂——農民的騷動——都無不是由這樣而起的，也無不是這樣而終的。

中國所謂民生問題，在君主專制的制度之下，就這樣地經過了二千多年，而至今還成爲懸案！

關於社會禮俗的部分，可以提出三件事來討論。就是（一）家族（二）禮教（三）宗教。

（一）人類的社會組織，始於以母系爲主體的血緣結合，其後由母系轉變爲父系，就形成了現時所謂家族，這是各民族社會演進的一般程序。但在中國，於家族制既成之後，接着就有一種擁護貴族政治的宗法組織發生，而此宗法組織，又隨着封建制度的演進，成了一套極精密的理論。如禮記大傳篇所說「人道，親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓」，使家族與政治在理論上結合爲一。所以中國的家族顯然有特殊的作用，就是使一家的家長與一國的君主同走上絕對專制的路，重禮法而遏抑天性，保權威而抹煞情感。類如禮記內則篇說：「子甚宜其妻，父母不悅，出。子不宜其妻，父母曰是善事我，子行夫

婦之禮焉，沒身不衰。』這種不近人情的說法，居然也垂為經訓，我們也不必再提到甚麼『父命子死，子不敢不死』的謬論，已儘夠想見家庭專制黑暗的情形了。這種偏重尊長輕視卑幼的慣例，在中國實行了幾千年，對於國民人格發展上當然有極不良的影響。

依照春秋文公十八年左傳，季文子說五教是『父義，母慈，兄友，弟恭，子孝』，再證以易經家人卦彖辭所說『父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正』——此所謂夫婦，是就家主本身而言，若對子而言就是父母。更據漢代諸儒所傳『古者三十受田，六十還田』及『三十曰壯，有室』的說法來計算：人到了有室之年，便是受田之年，自然就別立一家。此時已屆『六十還田』的父母，當然要受其子之奉養，或是有多子俱已受田有室，必是輪流着受諸子的奉養而不為其子家中的主體。可見古代家庭必是現代所謂小家庭的制度，其家中的人位，通常只是一夫一婦及其子女。大約到了社會經濟制度變更之後，受田之制不行，土地兼併，貧富不均，纔漸漸地有大家庭的制度出現，因而就有些學者依據當時的現象：以大

家庭爲理所當然，轉以人子離其父母爲禮俗之薄。如漢賈誼在陳政事疏中論及秦俗日敗，特舉『家富子壯則出分，家貧子壯則出贅』之事爲例，卽其明證。大家庭於父子兄弟夫婦之外，更添出祖孫嫂叔及舅姑妯娌等複雜的關係，人事旣繁，分爭易啓，調和容忍，很是爲難。古今來有無數壯年有爲的男子，爲家事所累，將一生的精神志趣消磨殆盡，不能有所貢獻於社會，其婦女之受磨折而自殺或抑鬱以死者更不可勝計。這個問題，固然因爲與社會經濟制度有密切的關聯，不能單獨解決，然而中國的國力民情，因着大家庭而遭受的損失，確乎是太多了。

在事實上講來，起初家族在宗法組織的體系中，本是維持封建制度的基本因素。及至封建制度崩潰，漸變而爲大一統的國家，民族繁滋，疆宇遼闊，所有原來宗法的一套理論早已不適於用，應當重訂新的規模。但因專制集權的辦法，旣是有利於君主及家長，雖然家族與國家間已失去密切的聯繫，而舊有空泛的理論卻無人敢於推翻，就聽其有名無實地空言籠罩。於是家庭中父母之教子，多半只是盼望他能光耀祖宗，並且自己晚年得所依靠，

這一類的家庭教育世代相繼，就使後來的一般人都只知有家而不知有國，如何能有健全的國民？所以家族這個單位，先時是對於國家有直接的利益，後來卻成了國家與人民間絕大的障礙物。中國民族對於國家觀念的薄弱，這豈不是根本的原因？

（二）隨着家族制度而在社會上占有絕大勢力的就有所謂禮教——或說是名教。禮教中最大的條件是孝。關於孝的原理，姑不論人類間父母與子女之互相親愛爲根於天性，即論報施之道，子女之孝養父母，也屬事理之當然。所以自古以來，孝道早爲一般人所公認，本不待煩言以解。試問歷史上有名的孝子，有那一位不是出乎自然而是由於人的教導？即如小雅蓼莪一章，訴說思念父母的情緒，纏綿悱惻，那種至性眞情的流露，豈是勉強遵從禮教的人所能寫得出來？乃自從有人因爲重視孝道，就首先規定許多禮節來教人遵守，又制成許多理論以範圍人心。並且理論愈演愈多，就難免有些言詞不合於事理，有如古語所謂『言多必失』。及至漢儒提出了三綱——父爲子綱，君爲臣綱，夫爲妻綱——之後，分明是藉父權來陪襯君權。尤其是後

人所僞託的孝經一書，統計不過二三千言，其中就有許多處是將君與父並舉。『夫孝，始於事親，中於事君』，『資於事父以事君』，『以孝事君則忠』，『事親孝故忠可移於君』又如先說。『父子之道天性也』，接着就說『君臣之義也』。先說『五刑之屬三千而罪莫大於不孝』，忽然接着說『要君者無上』。說到『敬其父則子悅』，下邊又說『敬其君則臣悅』；說到『教以孝是敬天下之爲人父』，下邊又說『教以臣是敬天下之爲人君』。更有第十九章是專論事君的，完全與孝無關，卻也列入孝經之內，所以就這本書的內容來推求編書人的主旨，與其說是教孝，無寧說是教忠更爲恰當，諸如此類矯揉造作的理論，漢以後的人推演的很多；一經識破，就很容易引起人的反感，轉而將孝是本乎天性的眞意隱蔽了。

禮記坊記篇說：『禮者，因人之情而爲之節文以爲民坊者也。』馮友蘭氏在中國哲學史中申論其旨，以爲：『禮之用有二方面，一方面爲節人之情，一方面爲文人之情，其文人之情之功用，依荀子及禮記所說，在喪祭禮中最可見：⋯⋯吾人對待死者，若純依理智，則爲情感所不許，若專憑情感，

則使人流於迷信而妨礙進步。荀子及禮記中所說對待死者之道，則折衷於二者之間，兼顧理智與情感。依其所與之理論與解釋，荀子及禮記中所說之喪禮祭禮，是詩與藝術而非宗教，其對死者之態度，是詩的藝術的而非宗教的，……例如古時為死者預備器具，未嘗非以為死者靈魂繼續存在，能用器用。但後來儒者則與所謂明器以新意義。禮記云：……『孔子謂為明器者知喪道矣，備物而不可用也。』專從理智之觀點待死者，斷其無知，則為不仁。專從情感之觀點待死者，斷其有知，則為不智。折衷於二者，為死者備物而不可用。為之備物者，冀其能用，所以副吾人情感之期望也。不可用者，吾人理智明知死者之不能用之也。……禮記云：『惟祭祀之禮，主人自盡焉耳，豈知神之所饗？』自盡以得情感之慰安，不計神之所饗，則不以情感欺理智也。……以上為荀子禮記對於喪禮之理論。其對於祭禮之理論，亦全就主觀情感方面立言。……荀子云『祭者，志意思慕之情也。……事死如事生，事亡如事存，狀乎無形影，然而成文。』因主人主觀方面對死者有志意思慕之情，故祭之。然其所祭之對象則無形影……一方面鄭重其事以祭祀，一方面

又知其狀乎無形影然而成文，此其所以為詩也。……此等詩的態度，荀子不但於講祭祀祖宗之祭禮時持之，卽講任何祭禮亦持此態度。荀子云：『雲而雨，何也？曰，無他也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶。』旱而雩，無非表示惶急之情。卜筮然後決大事，無非表示鄭重之意。此所謂以為文也。若以為神，則必為迷信所誤而凶矣。』我以為：如果喪祭之禮或推而至於其他之禮，其文人之情一方的功用，有如荀子及禮記所說，那就是說，人情本是出乎自然，但自然之情，有時覺得太率直而樸素，所以要有禮以文飾之，使之紆徐而閒雅，有藝術的意味，總之是要加上一番人為的工作。我們因此可想到：禮記禮器篇說『忠信，禮之本也』，又說『忠信之人可以學禮』，大約必是因為禮既有文飾的作用，就有虛假的弊病，所以積極教人要保持着忠信。這就難怪老子專從消極一方面看而說『禮者忠信之薄』了。總起來說，中國所謂禮教，在節人之情一方面，持之太嚴，不免違反自然，使人屈伏。而在文人之情一方面，又因為過於文飾而

漸喪了自然，就引人走入詐偽的路。禮教顯然有此兩弊，是研究社會底人值得注意的。

（三）關於宗教一類的事，在中國歷史上的演變也極其繁複。如楊東蓴氏說：「戰國以前的宗教思想，含有濃厚的入世觀念。（上古之祀天神地祇人鬼，蓋以人生衣食，係得天時地利而來，己身所出，係由祖先而來，故其祭祀，均含有崇德報功的思想，而少有出世的思想。）此後的宗教思想，卻帶着出世的觀念。由戰國末年求三神山之事，可窺見此種轉變的關鍵。」（見楊著本國文化史大綱二五二頁）陶希聖氏說：「自古以來就有宗教，但宗教的實質卻不斷變化。商周的宗教是氏族的尊祖教，秦漢的宗教是家族的尊祖拜灶教，中古時代的宗教是教會的神佛教，八世紀以後的宗教，便走上自由信仰的路。」（中國政治思想史第三册小序）又說：「宗教不是一個思想，乃是一個包含思想的社會組織。西周以前，社會組織最大的是氏族。那時的宗教，以祖為所祭，以巫為司祭。西周以後，基本的社會組織是家。那時的宗教，以祖及門戶井灶中霤為所祭，以家長為司祭。東漢末朝以後，家族以

外的宗教組織開始發達。」（同上一八六頁）這都是論宗教在中國變遷的大概。至於宗教在社會上活動的範圍及趨向，我試分作四類，略爲敍述：

（甲）貴族利用宗教來取得平民的信服。如君主自承爲天子，又凡事皆稱天而行，這是常見於古書，不必列舉。只要檢查詩經，凡是稱說上帝或有意志之天的，都是在大雅，小雅或頌的篇什之內，而雅頌卻都是貴族階級所作的。至於平民所作的國風，則從不見有一處提到上帝，偶然有幾處說到天，也只是指着自然之天或命運之天而不是有意志之天。就可知道貴族之稱說帝天，必是別有作用。後來如元明淸三朝因爲要羈縻西藏，所以特別崇奉喇嘛教，更是明顯的事例。

（乙）一般人因企圖福利或求免苦難而信奉宗教或迷信屬於宗教的術數。關於這類的事，於中國社會有極大的影響。古代所說之天神，地祇，人鬼，物魅，及漢書藝文志所舉之天文，五行，曆譜，蓍龜，雜占，形法，六種術數，經過數千年之久，至今尙流行於民間。如淸代政府所頒行的曆書，爲預備民間擇日之用，特載宜嫁娶，祭祀，造屋，出行，上任等事項，多與

漢代流行之所謂黃帝書相同。（參看夏曾佑中國古代史黃老之疑義）其勢力可謂普遍而永久。至於一般的敬神念佛，禮拜祈禱，以及求籤問卜，算命看相，乃至修眞養靜，企望長生與往生或死後得永生，總之是爲個人求福而免害的心理所驅使，不但無益於社會，且足以阻礙進化。夏曾佑中國古代史論秦皇漢武說：「綜兩君平生而論之，其行事可分爲三大端。一曰尊儒術，二曰信方士，三曰好用兵。……其關係於天下後世者，則功莫大於攘夷，而罪莫大於方士。……方士之罪，則使鬼神荒誕之說，漸漬於中國之社會而不可去，至今中國之風俗，觸目無非方士之遺傳者，自漢末之黃巾至庚子之義和團，皆由此起，其爲禍於中國，何其烈哉！」（夏書二五六頁）可謂有慨乎其言之了。

（丙）因哲學思想與宗教思想相結合而研究宗教。呂思勉氏在所著白話本國史裏說：「無論那一種哲學，決沒有能完全否認宗教的。無論那一種宗教，也總有幾分哲學上的解釋。……中國是進化極早的國，它的宗教決不是「拜物教」等劣等的宗教，它宗教上的崇拜和哲學上的思想是可以一貫說明

的。』（呂書一八二頁）馮友蘭氏也說：『古代所謂術數中之天文曆譜五行，皆注意於所謂「天人之際」，以爲天道人事互相影響。及乎戰國，人更將此等宗教的思想加以推衍，並將其理論化，使成爲一貫的宇宙觀。並騁其想像之力，對於天然界及人事界作種種推測。此等人卽漢人所稱爲陰陽家者。』（馮著中國哲學史二〇〇頁）此等說法，皆足證明宗教與哲學自有其相當的聯繫。所以人研究宗教的教義或類似宗教的學理，不必就信仰某種宗教。如漢代董仲舒講陰陽五行，及其他講象數之儒者，以至晉代南北朝的人因講玄學而接受佛學；唐宋後一般學者將道教佛教之說與儒說相混合而成所謂新儒家，皆是屬於這一類的。

（丁）宗教是不滿意於政治現象的反動及其與無產階級的關係。關於前者，如夏曾佑氏中國古代史上說：『循夫優勝劣敗之理，服從強權，遂爲世界之公例。威力所及，舉世風靡，弱肉強食，視爲公義。於是有具智仁勇者出，發明一種反抗強權之學說，以扶弱而抑強，此宗教之所以與而人之所以異於禽獸也。佛教基督教均以出世爲宗，故其反抗在天演。神洲孔墨皆詳

世法，故其教中皆有捨身救世之一端。雖儒俠道違，有如水火，而此一端不能異也。顧其爲道必爲秉強權者之所深惡，無不竭力以磨滅之。歷周秦至魏晉垂及千年，上之與下，一勝一負，有如迴瀾，至司馬氏而磨滅殆盡，至於今不復振。其興亡之故，中國社會至大之原因也。」（夏書三八三頁）夏氏所說，可謂能見到眞正宗教之功用。關於後者，如陶希聖氏中國政治思想史敍東漢時張角之太平道及張衡子張魯之五斗米道說：「張角等所取於病家的很少，但所受於信徒的捐納卻積少成多。這些財富用於教徒的共同生活，決不是少數首領自飽私囊的。……張魯的組織……「諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳，又置義米肉，懸於義舍，行路者量腹取足。」……即義舍一制，足見他們的錢財是共同消費的。這種消費共同體，是貧農無產者的組織是無疑的。……張角的暴動雖終於失敗，張魯的宗教國卻存立於漢中垂三十年。太平道五斗米道的根基原在農民，更不因黃巾之散及張魯之降而崩壞。從此以後，屢次活躍於農民革命中的，例如東晉的孫恩，北宋的方臘，元末的韓林兒，都有一系相關。」（陶書第三册五四——五六頁）又敍北宋時的白雲菜及南宋

時的白蓮菜說：『宗教史是一部腐化及改革史。禪宗對於隋唐的腐化的等級差別的教會予以改革，但隨禪宗的發達，他們從三間茅棚兩畝田地的小農教會，發展爲官許的寺院。宋初的政府往往改教寺爲禪寺，禪寺與教寺律寺鼎足而三。財產加多，住持及執事僧便宜僚化了。……官僚化的教會漸無力吸收一般的民衆。在財政及經濟剝削之下，無力自救的小農，紛紛投身新起的教。這些異教裏面，專門攻擊禪宗的，應推北宋時起的白雲宗或白雲菜。白雲菜是杭州白雲菴比丘孔清覺創始的。「其說專斥禪宗」「依仿佛經，立四果十地，分大小兩乘」著證宗論。他的行持，極爲勤苦，他們的躬耕自治，是值得崇敬的。他們在當時被指爲邪教，清覺流放恩州，但教徒仍廣播浙右。……白蓮菜起於南宋初，創教的吳郡延祥院沙門茅子元。他「依仿天台，出圓融四土圖，晨朝禮懺文，偈歌四句，佛念五聲。」喫菜的是全家入道，並不離棄家庭。這教傳播於白衣（俗人）之間，南宋政府常常禁止白衣會，白蓮教便是其中之一種。』（同上第四册一四九——一五〇頁）又敍明代山東白蓮教徐鴻儒等起事說：『白蓮教會的活動是祕密又嚴密的。呂坤的憂危疏說道

「白蓮結社，黑夜相期，教主傳頭，名下成千成萬，越鄉隔省，密中獨往獨來，情若室家，義同生死，倘有招呼之首，此其歸附之人。」教會集合的羣衆，多半是受豪富勢家蹂躪的人們。徐鴻儒的教徒攻滕縣時「民什九從亂，（知縣姬）文允徒步叫號，驅吏卒登陴，不滿三百，望賊輒走，存者纔數十，問何故從賊，曰，禍由董二，董二者，故延綏巡撫董國光子也。居鄉貪暴，民不聊生，故從賊。」這不是一個很顯明的例嗎？』（同上三八二頁）又呂思勉氏白話本國史敍清代義和團之亂說：『義和團本是白蓮教的支派，元末的韓山童，就是教內一位種族革命家。所以清初的時候，明代遺老也利用他們圖謀光復。到嘉慶年間，就有川陝楚白蓮教之役，天理教之役。他的歷史既長，支配也就很多。乾嘉年間，其中八卦教一派黨徒最衆，徧布河北河南山東等省。八卦教內最著名的是震卦坎卦離卦三教。離卦教中又分許多支派，有大乘教（又名好話教）金丹八卦教，紅陽教，白陽教，如意教，佛門教，義和門教等派。義和門教就是義和團。』（呂書七七八頁）依照陶呂兩書所敍述，可見民衆因爲受了政府及社會的摧殘和壓迫，就往往要藉着祕密的教派

而反動，這又是常有的事了。

依理而論，上述四類之中，以利用宗教統治民衆爲最不合於理。而一般人認宗教爲個人得福利的途徑也當歸於淘汰。惟有發揚哲理，拯救生民，纔是宗教眞正的義諦。然而在中國已往數千年中，宗教的活動 卻是前二者占絕大的勢力，而後二者還未得到正常的進展。這正是社會的隱憂！

看了本章所論政治上及社會間的幾件大事，和上章所引諸家對於學術思想的評論，也許有人以爲：這種是今而非古的態度，有意貶損本國文化的價值，分明與現時要提倡民族復興的主旨相悖。這是一般人所容易誤會的。但我於此要說明三點：（一）因爲從前的人過於尊古，以爲經傳就是法典，聖賢的行事都無可非議，正和基督教有一派人說聖經中一字一句都是上帝所啓示，有同樣的固執。所以就很容易引起反動的批評，甚至於矯枉過正。（二）批評古代文化的人們，縱然有些偏激的言論，或者有時口不擇言，但這決不是咒詛自己的民族，乃是愛好自己的民族。有如子女糾正父母的過

失，正是敬愛父母。像易經蠱卦所說：『幹父之蠱，有子，考終吉。』我們指出古代文化的缺點，是要使我們祖宗所辛勤積聚的文化，隨着時代而日新，永爲我民族的光寵。（三）後代人的思想總是接着前代人的思想而演進，這是任何人不能否認的。以中國民族的現狀而論，誠然有些處是受了古代的遺毒，然追溯我民族數千年來之發展，前人已爲後人奠定了美好的根基。即如於此時能覺悟往失，謀求復興，亦屬前人之嘉惠。所以我們正不必徒抱悲觀。

更有一點應當注意的是：宇宙間一切事業，皆待其人而後行，尤其是在艱難困苦中奮鬬以求生存的時候，更需要有健全的人格來擔當重任。我中國先聖先賢所垂示的人格修養論，比較任何民族都更爲詳盡，並且此等個人修養的條件與方法，又與政治社會思想之有時代性者不同。所以古代政治上的設施，社會間的禮俗，儘管有許多事因爲國內外情勢變遷，現今決不能再仍舊貫，其理論也可以一概推翻。然而古人所講的立身修學處事接物之道，還是亙古常新，爲今人所當遵守。何況歷代的仁人志士，誠心毅力，遺範昭

垂，尤足使生于百世之下者聞風興起。這都是中國文化超時代的菁英，也就是文化各部分總匯的源泉了。

第九章 中國文化未來的展望

宇宙間一切事物總是新陳代謝，隨時隨地在變動之中。中國文化在已往的期間，雖然因爲不遇到比較競爭的機會，好像是長期停頓；其實它的由盛而衰，由發榮滋長而至於僵化，也正是在那裏變動。只是彼時中國人不會覺察，聽其自變而已。及至世界大通，就漸漸地發生中西文化比較的問題。尤其是最近二十年來，全世界的形勢更有重大的變動，中國於此時感受着嚴重的壓迫與劇烈的激刺，就又有人提出「中國在文化領域中是消失了」的警告。這警告，是因比較而覺悟的呼聲，就從這呼聲中給人以競爭的啓示。因爲如果是中國已往的文化在那裏消失，同時就必要有未來的文化在那裏推動了。

原來凡事都誤於不自覺。不自覺就沒有辦法，旣自覺就必要想辦法。中國已往的不自覺，是受了二千多年君主專制和沒有外族文化相比較的害處，現時的自覺，當然是受了世界文化交流之賜。所以中國現時的一般學者，無

論他是要復興中國固有的文化，或是要充分承受世界的文化，抑或是不守舊不盲從而創造建設此時此地需要的文化，總之是要爲未來的文化想辦法。這就是中國民族自覺的起頭，也是足以引起我們底展望的。

因此，我們不但要像醫生治病一樣，認清了自巳的弱點，然後對症下藥；更要像戰士臨陣一樣，常想到利用自己的優點，纔能堅固自己的信心，增加自己的勇氣。關於前者，如江問漁氏於中國過去的文化與將來的教育一文中舉出五點：第一，能適應環境而不能征服環境。第二，善於保守而不善於進取。第三，善於摹仿而不善於創造。第四，潔身自好而缺乏俠義的精神。第五，安分守己而沒有團體生活的習慣。他以爲「這幾種民族特性，都是由歷史的文化陶鑄而成的。」「我們中國人眞要想起死囘生，決不能安故蹈常，一定要全國上下振奮起來，另造成一種風氣，另創造一個局面。」（註一）他所說可謂要言不煩了。至關於後者，我們不要再提從前中國人有許多自誇的話，卻不妨看一看外國人對於中國民族的頌讚，好使我們的心胸一爲開拓。類如英國羅素於前些年來到中國住了些時，就稱說中國民族有尙實際，耐勞苦，愛

和平的美德，我們已不免『受寵若驚』，最近更有美國人威爾杜蘭在他所著文明的故事第一冊我們東方的遺產論及中國的部分，最後有兩段話說：

但在下面，我們可以看到恢復與再生的因素。這樣廣大的土地與複雜的形式，富於礦產，有儘使其成爲大工業國家的可能。以工業向內地的發展，必然的像百年前美國礦產與燃料之富完全爲一般人所未知一樣，中國將出於意外的見其蘊藏之富。這個國家，三千年來，時有盛衰，屢有叛亂，但直至今日，精神與肉體兩方仍現着活潑的生機。世界任何民族，實無一能如其勇氣，明敏，能適應環境，抵抗疾病，而在疾病之後易於恢復，且以歷史的訓練善於忍耐者。故若這種富於物質，勞力及精神資源的民族，一旦能與近代工業的機械工具相結合，那時候的文明，是誰也不能想像的。彼時中國的財富將爲美國所未夢見。於是中國遂將如過去一樣，再成爲世界繁華與藝術生活的領導者。

武力的勝利，外國財政的專制，已不能再壓制這富於資源與活力的國家了。在中國的子孫面前，那些侵入者都要喪失其款項與耐心，一百年內，中國就要吸收並同化其侵入者，學得所謂近代工業的技術。由道路與交通，中國將統一起來。由經濟與節儉，中國乃積有資金以經營事業。而以強固的政府，使中國得以秩序整然，保有和平。一切混亂的現象都不過是暫時的。到了最後，混亂消滅，由獨裁政治來保持均衡。舊的障礙都被掃清，於是清新的長成便可

自由發展了。革命像死亡與時髦一樣，原是所以除去垢汙，排斥無用，這只是在有許多東西將要死滅的時候纔發生的。中國從前曾死亡過許多次，然而每次他俱得到更生。（註二）

他這種預言式的頌讚，也可以說就是他對於中國文化未來的展望，但他的預言將來能否證實，卻還看現代我們的態度如何。我們若徒然引以自豪，他的頌讚就成爲我們的酖毒。但如果我們能因此益自策勵，負起我們所當負的責任，那末，他的頌讚就不啻是我們的興奮劑了。

所以現時中國雖然正在危難的過程中，但文化的建設，也就在這過程中工作。據我看來，要展望未來的文化，現時就有兩方面可以着眼。一是知識分子的思想言論方面，一是政治社會經濟的實施方面，以下試分別略述之。

『思想不能決定存在。反之，存在乃決定思想。』（註三）這是說：一時代人的思想，必是依據其時代的背景，爲其時代之所要求。但前一時代人的思想，至後一時代而逐漸地演成事實，這又是所謂『思想爲事實之母』了。

所以我們要推測中國未來的文化將若何轉變，就可以從現時一般思想家所發表的言論中，窺見他的動向。況且近幾年來，國家社會間總是不斷地有些問題，引起人公開討論。尤其是像文化建設一類的問題，範圍極其廣闊，一般人討論起來，縱然因為牽涉到許多性質重大的事件，不能不有超過限度的主張，也可以無所顧忌。這種情況，較諸專制閉關時代已進步得很多，正是民族自覺的良好現象。我現在試提出近人討論各項問題中比較重要的幾點，並簡略說明如下：

第一是民生問題　孔子說：「既富後教。」管子說：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱。」這是人人都知道引用的恆言。尤其是孟子所說「聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？」更是蘊蓄着無盡的深意。大抵古來聖哲論政，沒有不首先顧及民生的，雖然他們不一定有徹底的辦法。可惜後來有些人錯認了正誼而不謀利，又有些人高談復古而不知革新，遂使此一主要的問題遷延未決。但現在民生困苦，已經到了圖窮而匕首見的時候，就強迫着凡是討論中國任何部分問題的人，都不容他對此問

題避而不論。所以有些人討論文化建設，也首先提出此問題而有明顯的主張了。類如：陳高傭氏說：『今人皆知道德之建立是以經濟爲基礎，道德之發展是隨經濟而發展。』（註四）又邰爽秋氏說：『中國本位文化的建設，應該根據多數人的急待解決的民生問題，求得民族的復興。……我們應該在三民主義裏摘取二義，以民生爲基礎，以民族復興爲目標。』（註五）又俞頌華氏說：『我總覺得要推進中國的文化，必須改善中國千瘡百孔的國民經濟。須使一般大衆的生活達到足衣足食的水平線上面。』（註六）這種因論文化而提出民生或經濟的論調，已是數見不鮮。又有因此提出社會主義的，以葉青氏說得最爲透徹。他在資本主義與中國一文裏說：

在資本主義方輸入中國時，爲近代革命之父的孫中山却說：節制資本，國營大實業。他的意思也就是說：資本主義的道路走不通，必須採取社會主義纔好。但又有不能採取者在，所以只有把他拿來修改，變成一個民生主義。這是他自己說的話。……如果要前進成爲資本主義國家，那就非打倒帝國主義不可。……打倒帝國主義麼？是的。但這除了發動廣大的羣衆運動外，有甚麼辦法？可是羣衆一起來，在資本主義崩潰的今天，必然要求新的方案，這不免又

是由五四而五卅而一九二七的故事之重演。那末，恐怕帝國主義打倒之日即中國幼稚的資本主義打倒之時。中國於是走「非資本主義」道路了。這樣，不獨資本主義沒有發展的可能，而且反轉消滅得快。這是爲現實地支配中國命運的社會層所不願意的。世上固沒有願意消滅資本主義的資本階級。因此他們不打倒帝國主義，對於維護中國資本主義一事，概採妥協政策。……怎樣辦呢？多引進外國資本，「以夷制夷」。因爲引進外國資本是有利於雙方的事……因而所謂資本主義也當然不是獨立的。那末是甚麼樣子呢？我想必然是殖民地的資本主義。這就恰恰指明中國在資本主義途中的前進，不是步英國的後塵而是步印度的後塵。我想只要經濟決定政治之說是眞的，借一分債就必然喪失一分自由。所以經濟的臣服即是政治的臣服，國家不能獨立自由了。……殖民地資本主義是淪中國於萬刼不復的陷阱。那末，他不唯不能解決問題，而且把問題弄得更加嚴重。是的，民族壓迫一天未解除，民族生活就一天不能改善。而加深的壓迫，還使生活更加痛苦，要求改善的心更加迫切。所以社會的安寧不能獲得。於是民族解放的呼聲將繼續存在。而且那時，一方面是世界社會主義運動更加擴大，要影響到中國來；一方面是中國社會主義運動也必然隨着資本主義而發展，且將隨着殖民地化的程度而增加其革命性。於是殖民地資本主義也要動搖起來。……與其走不通，徒延緩中國的進化，何如走那正在期待着中國將來去走的前途呢？這個前途不是別的，就是歐洲已經發現了並正在追隨着的

前途。那就是說，資本主義之路不通，可通的是社會主義。在此世界趨於大同的時代，中國不能離開先進的歐洲而有其自己的發展路綫。……殖民地資本主義只有對於少數資本家纔有好處；而對於大多數人，不獨沒有好處，却是增加痛苦。在這裏，我覺得我們對於中國的經濟制度，應以民族利益爲立場，不能站在少數資本家立場上說話。如果這樣，那我們首先就須知道資本主義與殖民地化相連，要走資本主義便只有殖民地的形態，獨立國的資本主義是不會有的。而民族解放則與社會主義相連。反帝國主義就是反資本主義。不僅邏輯如此，事實也如此。……那末打倒帝國主義便始終是不可免了。而這樣，我們就必須準備民族革命的力量。換一句話說，就是要喚起廣大民衆來與帝國主義周旋。此外我覺得不應該顧慮甚麼。……我們要殖民地化麼？抑要民族解放？如果要殖民地化，那就走資本主義道路；如果要民族解放，那就是社會主義亦所不懼。這纔是眞正的民族立場。目前，甚囂塵上的「民族復興」，如果叫的人是出於眞心，那就應該考慮這個先決的問題。（註七）

他這篇文，是爲文化建設月刊徵求關於論經濟建設的文字而寫的。他卻明說中國只有走社會主義的一條路，並且是必要革命，必要打倒帝國主義，可算得是爲中國計深遠了。

關於論文化而提出社會主義並說到革命的這一點，現時思想界有好些人

都不爲隱諱。類如張崧年氏說：「文化建設可有硬的與軟的兩種。硬的就是根本建設，軟的則是表面建設。要作根本建設，不可不先打點物質基礎，不可不改革社會制度，這自然極難。」（註八）他所謂硬，自然就是革命。不過他是含意未申。又如漆琪生氏在中國本位文化運動的歷史意義與實質一文裏說：「中國本位的文化之眞義，應該是指該種文化。第一，必須以適應於中國經濟社會現時之需要爲本位。第二，必須以有利於中國經濟社會當前之發展爲本位。第三，必須以適合中國經濟社會之特殊條件爲本位。……在現今中國前資本主義的農業經濟社會中，當前最切要的是：障礙農業發展的前資本主義因子之揚棄，與資本主義經濟發展的領導權之把握，以及未來的社會主義經濟建設之準備。可是同時在此小農經濟絕對優勢的農業經濟社會中，比較和緩而逐漸變革的經濟改造之方式，較與現實的經濟發展之條件相適合。因此，凡屬能夠完成上述二大任務之文化，皆爲現階段的中國經濟所需要，皆與中國經濟社會相適合，而皆於中國經濟社會之發展有利。……可是，上述任務的實現與完成，是具有壯烈的鬪爭的革命意義，因之未來的眞實的中國

本位文化，又是具有革命的鬬爭的與創造的要素，而不是單純的模仿與翻譯，同時也不是妥協與奴化，再不是安命與樂天，更不是頹唐與幽默等傾向。」（註九）漆氏論經濟，以能適應中國現時的需要爲前提，所以不能不彙採比較和緩的方策。然而中國未來的經濟制度，必是屬於社會主義，在他是認準了的。所以他說未來的眞實的中國本位文化具有革命，鬬爭，創造的要素，也就是說中國本位文化的建設必要經過革命。

第二是教育問題　經濟是建設文化的基礎，教育則是推進文化的工具，所以討論文化不能不談到教育。中國自從停止科舉，開辦學校，實行新教育制度，於今三十餘年，先是抄襲日本，後又摹仿美國，單是教育宗旨，就改訂了許多次，至今也不能實行，以致無論是教育家或非教育家，對於現行的教育政策及其現象都深致不滿，教育之必需改造，已是「人同此心，心同此理」。試舉一段批評教育的話，如「未受教育者，尙秉其家庭社會遞相傳習之技能與道德，各自安於艱苦生活。而旣受教育者，則知識技能修養旣不充足，德行氣質往往涉於浮誇及游惰，馴至學校多一畢業之學生，社會上

卽增加一消費之分子，家庭卽少一有用之子弟。』這是國民會議時中央提案所說的。可見現時教育不合實際的需要，就是黨政當局也不否認。至於改革的建議，近些年來所發表的論文很多，有的是偏重理論，也有的是根據事實，論到全部分的如變更學校系統，重訂教育宗旨，厲行生產教育，提高民族教育等等，論到一部分的如釐訂課程，嚴格訓練，注意德育，減低學費，減少留學外國的名額等等，多半是就着教育的範圍，對於制度加以修改或補充。惟葉青氏有我對於教育的意見一文，是從國家民族立場上說明中國現時的需要，因而決定教育所應當采取的方鍼，所以依着他的主張，教育必得要整個的改造。現在將他在這篇文的綱要摘錄在下面：

要明白中國的需要，宜分成兩方面說。從內部的歷史發展來觀察，中國是處在由封建到資本的過渡期。……但世界上資本主義發展到高度的國家卽帝國主義國家，却用經濟的力量來阻止其獨立自由的發展。……因此中國遂被束縛在殖民地狀態中，變成了一種被壓迫民族。從外部的歷史發展來觀察，世界……社會主義的革命和建設都開始了。資本主義的崩潰，成爲一般的必然趨勢。中國既是大通世界中的一部份，當然受其影響。所以早就有人看出來了中國不

能成為資本主義國家，必須跟着社會主義走。把這兩種發展統一起來，中國傾處在一個大變革的局面中，成為世界上最有革命性的國家之一。他要反對帝國主義，他要反對資本主義。這樣一來，就非有革命的民族運動和社會運動不可。否則就不能發展下去，便要陷於絕滅和退化之境，無法生存。所以中國的需要，在政治上是達到民族解放的運動，在經濟上是達到社會解放的制度。用簡單的方式來表達，即民族革命和社會主義。……走到社會主義是我們的目的，而完成民族革命則為必要的手段。因此中國教育的方針應該是民族主義。……中國在變革時期，實行政治教育是必要的。……一般人不懂知識即權能和知識即意志的見解，總把民族主義看成單純的民族感情，而不知道是民族主義的乾枯化和簡單化，所以民族主義的教育是以政治教育為基礎而體化於其中的。……但要使政治教育不流於淺薄，必須施行一種理論教育。理論教育之於政治教育，有如泉源之於水流。……所謂理論教育……可分為哲學教育和社會科學教育兩種。……外部的歷史發展，如我所已說，是從資本到社會的過渡期，因而教育也是從個人本位過到社會本位。中國對於世界文化如果要迎頭趕上去，那就必須採取社會本位即已實現於俄國的社會主義教育。……社會主義並不是可怕的東西。像俄國現在所行的，計劃經濟，大企業國營，集體農場等等，究竟有甚麼可怕？你不願人人都有飯喫有衣穿麼？談到平等，大家願意，為甚麼經濟平等一出來就反對不已呢？……至於我們談的社會主義教育，其社

會主義一詞還不是與資本主義對待而言的意思。他的意義在與個人主義對待而言。……這樣的教育，不僅合於民族主義，亦合於那與資本主義對待而言的社會主義。在將來他實現時，社會的成員就與他相適應。那末，以社會本位爲原則的教育，就不止爲民族主義培養鬥士了。如果允許我用兩個新名詞來說話，則教育的社會主義卽是經濟的社會主義之前提。……所以我對於中國目前教育的意見，從內容上說，是民族主義和社會主義。從形式上說，是政治教育和理論教育。此外除科學教育，便都沒有意義。（註十）

他於此提出社會主義的教育，並且說教育的社會主義卽是經濟的社會主義之前提，這可看出他對於爲文化基礎的經濟制度和推進文化的教育宗旨，是有一貫的主張。

第三是個人與集體問題和自由民主與獨裁統制問題。

此兩問題之所以聯帶的提出，可以看日本人林癸未夫的說明。他說：

原來自由主義與民主主義，言其根底，都是個人主義的思想，而統制與獨裁主義，則其基礎在全體主義。……個人主義原來是一種對封建時代的絕對主義，卽對貴族僧侶之專制橫暴而起的叛逆思想，因了這種思想在近代國民的社會——卽國家上的適用，於是產生了民主主義政體與自由主義經濟。民主主義對於個人的價值作平等的估計，不論知識，道德，才能，經濟之高下，凡一

般國民都有參政權，一切政治問題都由多數以爲決定。而自由主義經濟（資本主義）則保障一切經濟行爲的自由，將生產，交換，分配，消費等都委之個人的意旨，對於自由競爭，自由契約都不加以法律的干涉。因之，這二者之思想的根柢，可說全是個人主義。……所以我們若否定自由主義經濟，就非更進一層否定個人主義思想不可。而由這否定，我們遂勢必要進於全體主義。全體主義是什麼呢？便是對於超越個人的實在的社會全體加以尊重。……我們的物質生活與精神生活，實都須受社會的節制。所以人間可說是社會的動物，世上決沒有離去社會而獨立存在的人間。由個人主義者的說法，社會是由個人集合而成，這是錯誤的。反之，個人乃生存社會之中，始終爲社會的一員而生活着。因之，社會一方面包含着個人，同時並爲超越個人的一個全體的實在。所以社會倘不是全體都進步發達，那末個人的生活也決不能有所進步。換句話，即爲社會全體的政治，法律，道德，經濟等若無改善，那末要使個人的利益與幸福達於完善，勢不可能。……若把個人作爲社會的一分子來看，那末個人決不是平等的。在社會上，各個人的價值有非常的殊異。因爲各人的知識，道德，才能，經驗，彼此不同，故各人對於社會的機能及其服務社會的能力決不能相同。並且，即假定各人的價值都彼此平等，若便以此主張各人的待遇均等，那也是根本的錯誤。當然這不是說價值高者可以對於價值低者加以壓迫與榨取。全體主義的思想，乃是說不論價值高價值低者，都當各如其分，爲社會全體而

服務。把這種全體的思想適用於國家，那就是國家主義。故在國家主義之下，其所要求的政治形態為獨裁主義，經濟機構則為統制主義。所謂獨裁主義者，蓋為與民主主義相對立的概念，而決不是封建時代專制政治之復活。質言之，還是指政治上的指導權由其國民的優秀分子掌握，而否認那種以國民平等多數表決的政治而言。……原來個人主義的使命，在十九世紀已告厥終，故支配二十世紀的世界史者當然屬於全體主義。如自由主義經濟之衰退與統制主義經濟的勃興，自亦為必至的大勢。（註十一）

林癸未夫這一篇文的說明，可算是十分清晰了。我所以引用他的話，只是要我們了解此兩問題與現世界各國政治社會間的動向有若何密切的關係，所以目前中國也有許多思想家的言論涉及此兩問題的。如上面所引葉青氏我對於教育的意見所說「教育要從個人本位過到社會本位」，就是這個意思。此外有孟眞氏在自由主義的沒落一篇文裏說「自由主義，只有在悠閒的客廳中，與紅茶咖啡一樣，為使人迷醉的珍品。我們的時代，我們的環境，既非由全民族的團結無以求得生存，故由此時地的需要，自由主義為無用，個人主義乃大害。」（註十二）又有晦堂氏在集團主義一篇文裏說「個人主義發展到今

日，在勞動者的集團中固然是不能存在，就是在資產階級的心目中亦覺着有點不合時宜。所以社會主義的蘇俄固然是在集團主義的原則下從事建設，資本主義的美國亦由個人主義漸向集團主義的路上轉換，至於意大利德意志，則在獨裁政治之下，更不許有個人主義的發展。由此可知，時至今日，無論社會主義國家與非社會主義國家，其具體設施儘管彼此不同，而要希望有所作爲，則絕不能不採取集團主義的精神。……惟有此時的中國，封建的俠義之風既隨封建社會之崩壞而消滅，民族工業又因帝國主義者之束縛而不能自由發展，於是在此社會凌亂，毫無定型之時，西洋個人主義之輸入，適成爲一部分官僚政客與高等華人之自私自利的護身符，民族前途亦可悲矣。有志建設文化者宜如何振此頹風！』（註十三）也都說得極其眞切。至於討論民主與獨裁的言論更多，主張也不一致。歸納起來，約有四類。卽（一）主張獨裁政治。（二）主張民主政治。（三）立於國民黨之立場而主張獨裁政治。（四）立於國民黨之立場而主張黨治。四派之中，尤以（一）（二）兩派的辯論爲多。大抵主張民主的，其理論是擁護憲政，當然有充分的理由。而主

張獨裁的則是以現實作證，甚至有人以為現時中國還在安內攘外的軍政時期，沒有能實行訓政的工作，更講不到憲政。又有人明說應當放棄民主政治，實行獨裁制度，並且主張在民族情緒沒有減低以前，國家權力是無所不包，即是所謂『極權國家。』因為有俄德意三國的事例在先，所以這一派的主張更是理直氣壯。關於此點，我們只要看討論文化建設的都是於三民主義中提到民族民生而從不提到民權，就可知道現時思想家的趨勢了。

總之，近些年來，中國已經有了民族復興的覺悟，所以一般人對於經濟，政治，社會各方面的問題，都具有新的看法，提出新的意見，有如上面所述。中國雖然處在這內憂外患交迫的時候，而思想言論界卻充滿了曙光與朝氣，這是足使我們抱着樂觀的情緒而深切地企望的。

中國處在這內憂外患交迫，國勢十分危急的時期，我們看見有許多思想家本着迫切望治的情懷，發為救時的言論，固然是很容易引起熱烈的同情的。但如考察到現時經濟社會政治各方面所實施的幾件大事，卻又很容易使

人不能滿意。所謂『言之匪艱，行之惟艱』的古語，往往爲事實所證明了。類如：

（一）土地政策　這是民生主義中最要的條件。依照孫中山先生所講，其目標共有兩點：一是平均地權，一是耕者有其田，後來國民政府於民國十九年六月公布土地法，又於二十四年四月公布土地施行法。有人以爲：『平均地權的理論，已在土地法第四編土地稅中得到充分的表示，而關於耕者有其田一點，土地法幾乎沒有提到具體的辦法，這是很令人驚異的。』並且『這兩種法規各編的施行日期及區域，依法是要由國民政府分別以命令定之，但一直到現在，我們還沒有聽到施行的日期。』（註十四）以解決民生問題的第一件要事，而進行如此延緩，現時僅僅有些地方在那裏辦『土地陳報』。已引起不少反對的風潮，就可見實行改革眞是不易。至如軍事委員會所規定組織之農村利用合作社，在章程說明書中有一節說『利用合作社推行於農村，依據上述之理論，其結果在農業上，各村農民力量集中，次第完成各項必要之設備。初由小農各別經營，因共同管理及共同利用，漸進而具備集產農場

之形態。次則由利用合作社購置本村土地，漸進而達於共同經營之時期。共同經營實現，則村田盡爲社有，社員盡爲佃戶，社爲社員所有，社員耕社田，即等於自有其田也。故利用合作，謂之爲溫和的土地革命亦無不可。』（註十五）這究竟只是一種比附的解釋。並且所謂農村利用合作社，也只是在所謂收復匪區內試辦，並沒有逐漸推行。

（二）經濟統制 所謂經濟統制，是現今各強國新興的政策。中國於民國二十二年十月成立全國經濟委員會，其內部組織，經過數次變更，現時設有公路，水利，農村建設，教育，衞生，棉業統制，蠶絲改良，合作等委員會。近人葉樂羣氏著有一年來全國經濟統制之情況及其效果一文，其序言中說『數年以來，該會對於全國經濟事業之進行，即爲較有系統之規劃。至一年來全國經濟統制所收之效果如何，據官方之報告，未免有所誇張，似與事實不無出入，據民間反對者之言論，亦似誹謗過甚，未免僅顧及其一方面或少數分子之利害，而忘一國全體或大多數之利益。作者現以客觀態度，立於國家全體主義之立場，……試作批評，俾爲政者知所警惕加勉，而民間各

業領袖亦深反省其各自爲謀之弊端，嚴守先公益而後私利之原則，以圖掙扎我全民族之生存，踏上國民經濟復興之大道。』篇中所列，有建設公路，興辦水利，棉業統制，蠶絲業統制，糧食經濟統制，金融統制，漁業統制，火柴統制，糖業統制，鹽業統制，勞動統制，共十一項目。每一項目之下，都記述其進行之概況，或記載其章程與辦法，似乎是大有規模。但細察其實際，祇有公路建設一項確有成績，其他各項統制，都是收效甚微，或竟是有名無實。至於興辦水利，則一方面設立了許多水利機關，一方面各省水旱災荒，層見疊出，在民國二十四年一年中，農作物因水旱災而受損失者約爲四萬萬元，可謂完全失敗。所以葉氏於結論中又說：『我國經濟之統制，備受內外各方之種種阻力，距達美滿之境域尚遠，且已施行者多爲零星散漫，未能受全國經濟委員會之通盤籌劃與集中統制，而全國經濟委員會之組織未臻完善，實力未充，亦爲無可諱言之事實。』（註十六）又政府當局曾有國民經濟建設運動的談話，略謂『欲挽救今日民族之危急，與解除全國民衆之痛苦，須有一個運動繼新生活運動而起，其名爲國民經濟之建設運動。此國民經濟

運動，乃以振興農業，改良農產，保護礦產，扶助工商，調節勞資，開闢道路，發展交通，調劑金融，流通資金，促進實業爲宗旨。而以革除苛捐雜稅，減免出口稅則，要求新鑛法之實施，禁止紙幣濫發，爲建設國民經濟之初步。」（註十七）因此就有人發表言論，說了許多頌揚或勉勵的話。但談話中所列舉的事項，多與全國經濟委員會所要辦所當辦的相同，似乎這所謂國民經濟建設，未必是別有一種組織。而中國近年來的經濟狀況，有人作概括之敍述說：「就農業方面言，根據中國銀行的營業報告，近幾年糧食收穫，每年皆逐漸減少，地主受生產低落之影響，以致入不敷出，而小農及佃農則幾於不能自存。近年糧價比五年前平均價格低落百分之二十六，棉花及絲茶情形比此更慘，因此農田價格亦繼續跌落，農民多有拋棄田舍，入城市以謀生者。於國內農村經濟凋敝，農產跌價之際，外糧進口反日見增多。民國二十年洋米進口約一千零八十萬担，嗣後日漸激增，常超出二千萬担以上，洋麥進口數年前不過一百萬担，近年亦增至一千萬担以上。至於工業，因人才資本缺乏，經營不善，本不能與外人競爭，近年因外貨傾銷，更趨凋落。

中國工業之較為發展者，首推紡織業，其次為繅絲麵粉捲煙火柴等等。紡織事業之發達，近年多為外商紗廠，至於中國廠商，因近年花貴紗賤之結果，多已無法維持。繅絲業之衰落，更為國人所共見，二十二年江浙兩省所有一百八十餘家絲廠，繅絲車頭四萬餘部，至二十三年大半停頓，其主要原因則為受外商人造絲之壓迫。麵粉捲煙火柴等業之情形亦復相類。至於對外貿易之入超，年須負担五六萬萬之數額，近年更發現吾國民購買力逐漸減低，及多種洋貨成為生活不可缺之惡現象。國民經濟既整個衰落，國家財政自然涸竭，近年政府之收支，每年不敷之數皆約在一萬五千萬之多。吾人試加以分析，則更見此年近十萬萬之支出，其百分之八十以上皆用於債務及軍事二者，而生產及教育二項實數甚微末也。」（註十八）又有人歷舉中國實行統制經濟，有幾個重要的先決問題。類如：『想實現統制經濟，必須收回租界，取消不平等條約。……統制棉業而外資的紗廠不能過問，統制航業而外資的船隻不能就範，統制煤業而外資的煤礦不受支配。如此，統制的目的怎能達到呢？統制經濟的重要項目，當然是交通與金融，今我國的銀行大部在租

界裏面，可以利用的資金大部在外國銀行裏面，從內地到租界，從中國銀行到外國銀行，沒有關卡稽查，一旦有統制消息，資本立刻可以逃避殆盡。』又『企圖中國統制經濟的實現，必須先打倒國際經濟帝國主義。除東北的經濟權完全落於他人手中而外，所謂華北中日經濟提攜及中日全國提攜，都是騙人的口實。因爲彼強我弱，怎談得上彼此平等的相互提攜？在實際上，無非是他人之經濟侵略，破壞中國經濟整個的組織而已。國內的市場，早已被國際經濟帝國主義者佔據得乾乾淨淨，中國要統制市場或統制價格，而國際經濟帝國主義者從中擾亂，則統制的目的何能實現？』又『要有統一的健全的集權的中央政府，始能實行統制經濟。……沒有中央來計劃或管理全國的經濟行爲，是不足以抵抗國際經濟帝國主義的侵略的。要應付或抵抗經濟的國家主義，非由中央政府管理全國經濟行爲不可。因此，所謂統制經濟，就是經濟政治化。……沒有強有力的中央政府，而又要厲行統制經濟，其結果，各政治機關必各行其是。』（註十九）中國現時在以上所述的各種狀況之下，卻高舉經濟統制的旗幟，當然是無多成績之可言。

（三）鄉村建設運動　所謂鄉村建設運動，是綜合了農村救濟，農村復興，農村改造，許多不同的口號，而假定爲一個共同的名詞。近些年來，這一類的運動曾有一個鄉村工作討論會的組織，每年開會一次。第一次年會在山東鄒平縣召集，到會代表七十餘人，第二次在河北定縣召集，到會代表一百五十餘人，第三次在江蘇無錫縣召集，到會代表已增至二百餘人。所代表的，有包括政治性的機關，有學校，有民間團體，有學術機關，有工業機關，可見這種運動日漸普遍，不只是政府提倡，且爲教育界實業界所聯合注意。『就其出發點和目的說，有普及平民教育的，有宗教的社會服務的，有便利行政的，有發展交通的，有救濟都市和流通金融的，有增加工業原料供給的，有推銷工業製品之存貨的；有充實地方保衛和爲士兵的供給之便利的，更有從教育的立場謀求農村的現代化，以達民族改造之目的的，有以論理本位的鄉村建設，開闢鄉村文化的第三條道路，民族自救，並以救濟世界爲理想的。』（註二十）總括起來，大致不出乎教，養，衞三項。這些年來，集合了許多有志於社會服務的人才，在各地切實地工作，不能不說是政府與人

民合作的一樁大事。然而在這國難日亟的時候，也還有些人認爲這種工作是迂緩而不切於事情。他說：『目前雖然有這樣多的人士在爲鄉村工作努力，然而無論他是從教育入手，從自衞入手，從改革縣政入手，從合作社入手，從推廣優良品種入手，對於中國農村根本病症，還少有確切的診斷，所以他們入手的那幾點儘管有相當的成功，而大多數農民的吃飯問題仍不見有根本的改善。』（註二一）更有人從整個民族經濟上觀察而加以嚴酷的批評說：『農村破產之直接的原因……可歸結爲三個根本原因：（一）外國的經濟侵略，（二）國家的負担過重與軍閥割據；（三）地主，商業及高利貸資本之剝削。後兩個原因，都與在外國資本壓制之下經濟的停滯，列強之直接的干涉及民族內部的矛盾有密切關係。……解決這個問題不外三點，即：（一）民族獨立，包括關稅自主，領土保全，取銷外債賠款及取消外人在華之一切特權等；（二）土地之從新分配，實現耕者有其田，並取消高利貸；（三）政治的改革。必須有這樣的解決，纔可以復興農業，進而復興工業以至整個的民族。……現在所進行的農村建設，約有建築工路，改良水利，改良品種，農業放款，

合作運銷與購買等項。這些建設對災荒後農業生產的恢復，農業購買力的增加，商品的流通及政府財政的收入當有一時相當的效果，但它們不能有裨於民族經濟（卽民族工業），亦不能從根本上改進農業的生產，因而這一時的效果——如果能收到的話——將加深中國之殖民地化及走近最後的破產。其弊害可言者約有數端：一爲外資和外資之深入。……二爲公路建設本身又增進外國汽車和汽油之輸入。……三爲因防治水旱災及疏濬灌溉對於土地之壟斷。……四爲農業放款對於窮困農民之榨取……信用合作也並不如理論家們所想像的是農民自動的互助的組織，它是當地地主，富農，商人，高利貸者在城市資本指導之下盤剝貧農的機關。……五爲倉庫儲押，運銷和購買合作，棉業煙葉放款等，都是造成金融資本對於農業生產品之控制。總之，現在的農村建設，只有外國資本和國內的金融資本可以大得其利，政府亦可從中收得一些手續費，至對於國計民生，非徒無益而又害之。」（註一二）這一類的批判，是以中國民族解放爲前提，更使鄉村建設運動的人們無法解答。

（四）新生活運動

新生活運動始於民國二十三年軍事當局在江西省

提倡，後來就通行全國。它的綱要是禮義廉恥，所包括的事項是衣食住行，所提出的條件是整齊淸潔簡單樸素。當這個運動開始的時候，就有人將它與農村復興運動相提並論。以爲：「過去中華民族在農業社會的經濟組織之下，幾千年來都保存着忠孝仁愛禮義廉恥種種優美的民族德性。然而自從資本主義文化隨着資本主義經濟勢力傳播到東方，我們這個不善消化的民族便遺棄了原有民族文化上的優點，而吸收他人的糟粕，這種現象表示得最顯現的便是在都市。所以新生活運動在都市方面最重要的意義，便是恢復民族固有的優美的德性，以補救只知求取物質享受的現時都市文化生活的畸形狀態。農村中淳樸的民風，還相當的保存下我民族的優點，只是經濟却日趨崩潰。所以農村復興運動便是設法挽救這農村經濟的危機。假如占中華民族人口最大多數的農民生活情況不能改善，根本便無從建樹起中華民族的文化。這兩個口號既各有其特殊適應的場合，故必須同時合流，然後能創造出中華民族文化的新生命。」（註二三）後來又有人稱頌各都市流行的集團結婚，和限令各省市在鄉村劃定公墓區域，爲實行新生活有效的憑證。（註二四）但也

有人以爲：『今日人民貧困已極，在此顚沛流離之中，不先安定其生活，而欲其實行禮義廉恥，此誠所謂「救死不贍，奚暇治禮義哉？」賈子曰：「安民可與行義，而危民易與爲非。」此千古不磨之論也，甚願今之當局深長思之。』（註二五）並且新生活運動既是注重在都市，是一種精神建設，就必要在上者以身作則。如周佛海氏所著的精神建設與民族復興一書，反覆申明精神建設之重要，書中所提出的五個方案，第一是領袖人物要根據精神建設的目標以身作則。第二要根據精神建設的目標登用人才。第三要根據精神建設目的標明定政府賞罰。第四要根據精神建設的目標製造社會輿論。第五要根據精神建設的目標勵行訓練。這五個方案中，最重要的還是第一個，所謂領袖人物要根據精神建設的目標以身作則。如果這一層辦不到，其他的方案都等於虛設。像今日的一般官吏，尤其是黨政軍當局，習於奢侈，肆行貪污，恬不爲怪，監察院雖也有時彈劾，總是舍豺狼而問狐狸。這樣的現象，分明與新生活的意義違反，如何能使都市的人民知所效法？孟子所說：『上無道揆，下無法守，朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也。』（註

二六）正是爲今日的中國寫照。那末新生活運動的效果也就可以想見了。

我們若從上面所述各家的言論及各方面的事實來展望中國未來的文化，其中就含有兩個問題。一是精神與物質的問題，二是個人與社會的問題。而此兩問題，恰是梁啓超氏在十餘年前所曾提出的。梁氏對於此兩問題的各方而曾經反覆尋思，兼顧到古今中外的理論與事實，所以我們現時正可以引用他的話作爲探討的資料。他說：

吾儕今日所當有事者，在如何而能應用吾先哲最優美之人生觀使實現於今日。此其事非可以空言也，必須求其條理以見諸行事。非可恃先哲之代吾儕解決也，必須當時此地之人類善自爲謀。今當提出兩問題以與普天下人士共討論焉。其一：精神生活與物質生活之調和問題。吾儕確信人之所以異於禽獸者，在其有精神生活，但吾儕又確信人類的精神生活，不能離卻物質生活而獨自存在。吾儕又確信人類之物質生活，應以不妨害精神生活之發展爲限度，大豐妨爲，大穀亦妨焉，應使人人皆爲不豐不穀的平均享用，以助成精神生活之自由而向上。吾儕認儒家解答本問題，正以此爲根本精神，於人生最爲合理。道家之主張無欲，墨家之主張自苦，吾儕固認爲不可行。但如道家中楊朱一派及

法家中之大多數所主張，一若人生除物質問題外無餘事，則吾儕決不能贊同。吾儕認物質生活，不過為維持精神生活之一種手段，決不能以之占人生問題之主位。是故近代歐美最流行之功利主義，唯物史觀，等等學說，吾儕認為根柢極淺薄，決不足以應今後時代之新要求。雖然，吾儕須知現代人類受物質上之壓迫，其勢力之暴，迥非前代比。科學之發明進步，為吾儕所不能拒，且不應拒，而科學勃興之結果，能使物質益為畸形的發展，而其權威亦益猖獗。吾儕若置現代物質情狀於不顧，而高談古代之精神，則所謂精神者，終久必被物質壓迫，全喪失其效力，否亦流為形式以獎虛偽已耳。然則宗唯物派之說，遂足以解決物質問題乎？吾儕又斷言其不可能。現代物質生活之發展於畸形，其原因發於物界者固半，發於心界者亦半。近代歐美學說，無論資本主義者流，社會主義者流，皆獎勵人心以專從物質界討生活，所謂「以水濟水，以火濟火，名之曰益多。」是故百變其途，而世之不寧且滋甚也。吾儕今所欲討論者，在現代科學昌明的物質狀態之下，如何而能應用儒家之均安主義，使人人能在當時此地之環境中，得不豐不殺的物質生活實現而普及。換言之，即如何而能使吾中國人免蹈近百餘年來歐美生計組織之覆轍，不至以物質生活問題之糾紛，妨害精神生活之向上。此吾儕對於本國乃至對於全人類之一大責任也。其二：個性與社會之調和問題。宇宙間曾無不受社會性之影響束縛而能超然存在的個人，亦曾無不藉個性之緝演推盪而能塊然具存的社會，而兩者之間互相矛盾互相

妨礙之現象亦所恆有。於是對此問題態度，當然有兩派起焉。個人力大耶？社會力大耶？必先改造個人方能改造社會耶？必先改造社會方能改造個人耶？認社會爲個人而存在耶？認個人爲社會而存在耶？據吾儕所信，宇宙進化之軌則，全由各個人常出其活的心力，改造其所欲至之環境，然後生活於自己所造的環境之下。儒家所謂「欲立立人，欲達達人」，「能盡其性則能盡其人之性」，全屬此旨。此爲最合理的生活，毫無所疑。墨法兩家之主張以機械的整齊個人使同冶一爐同鑄一型，結果至個性盡爲社會性吞滅，此吾儕所斷不能贊同者也。雖然，吾儕當知：古代社會簡而小，今世社會複而龐。複而龐之社會，其威力之足以壓迫個性者至偉大，在惡社會之下，則良的個性殆不能以自存。議會也，學校也，工廠也，凡此之類，皆大規模的社會組織，以個人納其間，眇若太倉之一粟。吾儕既不能絕對的主張性善說，當然不能認個人集合體之羣衆可以無所待而止於至善。然則以客觀的物準整齊而畫一之，安得不謂爲持之有故言之成理？彼含有機械性的國家主義社會主義所以大流行於現代，固其所也。吾儕斷不肯承認機械的社會組織爲善美，然今後社會日趨擴大日趨複雜，又爲不可逃避之事實。如何而能使此日擴日複之社會不變爲機械的，使個性中心之仁的社會能與時勢駢進而時時實現，此又吾儕對於本國乃至全人類之一大責任也。吾確信此兩問題者，非得合理的調和，末由拔現代人生之黑暗痛苦以致諸高明，吾又確信此合理之調和，必有途徑可尋，而我國先聖，實早予吾儕以暗示。

但吾於其調和之程度及方法，日往來於胸中者十餘年矣，始終蓋若或見之，若未見之。（註二七）

梁氏認此兩問題之各有其矛盾性，必須有合理的調和，但調和的方法卻還沒有得到。這是因爲梁氏的觀點本偏重於個人與精神，而時代所呈的現象，又迫着他對於物質與社會的威力不容否認。以致他的思想左右衝盪，他的文筆上下迴旋，終歸於想求方法來調和。其實人的生活必有精神與物質兩方面，個人與社會自始就不可分離，這本是無所用其擬議的。所以本章所指示出的兩個問題，雖然與梁氏所提出的相同，但我們的看法卻與梁氏各別。梁氏的看法，如同說物的質量有多寡厚薄，必須使之調和。而我們的看法，則前者是事有先後，應當次第完成，後者是體有大小，應當隨時隨事以應付需要。類如管子雖以禮義廉恥爲國之四維，卻說：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱。」豈不是明定先後的次序？又如孔子說殺身成仁，孟子說舍生取義，爲了要使仁義的功用彰顯於全人類，乃至不惜犧牲個人的生命，豈不是確認小大的區別？這有甚麼調和之可言？何況中國，正因古來有少數的人，喜歡

高談精神生活而忽略了大多數人的物質生活，又往往注重個人的自得而忽略了社會的健全，積成數千年民族柔弱的因素？現時受了世界潮流的激盪，竭力重看物質與社會，縱使有時難免於矯枉過正，然而究竟是因時制宜，未可輕於非議，也不必慮其過當。須知中國現時的急務，就是要使物質的生活人人各得所需，同時又要使人人都知道節約自己，服從並維護社會的公律。等到第一步實現之後，所謂精神生活，即一切道德的觀念，自然更可提高。所謂個人自由，也因着全體的安寧，漸漸地得到眞趣。所以現時一般的言論都是趨向於第一步，現時的設施，固然談不到徹底改造，也有些是向着第一步努力。我們確可以說：從前梁氏所躊躇待決的問題，現時已尋得顯明的途徑了。

註一　復興月刊三卷十期江問漁中國過去的文化與將來的教育

註二　文化建設月刊二卷一期一三九——一四〇頁

註三　引用陶希聖中國政治思想史緒言中語

註四　文化建設月刊一卷一期陳高傭中國的倫理思想

註五　文化建設月刊一卷五期中國本位文化建設座談會邰爽秋談話

註六　文化建設月刊一卷五期中國本位文化座談會俞頌華談話

註七　文化建設月刊一卷九期七八——八五頁

註八　文化建設月刊一卷九期文化通訊

註九　文化建設月刊一卷五期三九頁

註十　文化建設月刊一卷十一期二〇——三二四頁

註十一　文化建設月刊一卷十期一四三——一四七頁

註十二　文化建設月刊一卷九期二——三頁

註十三　文化建設月刊一卷九期三——四頁

註十四　獨立評論一九一號吳景超土地法土地政策

註十五　文化建設月刊一卷十二期漆琪生中國的農業建設與農村利用合作社文中所引

註十六　復興月刊四卷五期又六七期合刊

註十七　復興月刊三卷九期時事摘要

註十八　文化建設月刊二卷六期劉振東國防經濟政策論

註十九　文化建設月刊二卷六期鄭獨步中國統制經濟問題論

註二十　中國鄉村建設批判李紫翔中國農村運動的理論與實際

註二一　中國鄉村建設批判孫曉村中國鄉村建設運動的估價

註二二　中國鄉村建設批判張志敏從整個民族經濟上觀察現在的鄉村建設

註二三 文化建設月刊一卷五期文化月旦新生活運動與鄉村復興

註二四 復興月刊三卷八期復興春秋婚葬新禮俗之開創

註二五 復興月刊三卷九期蔣維喬禮義廉恥說

註二六 孟子離婁篇上

註二七 梁啓超先秦政治思想史第二十章結論

第十章 基督教更新與中國民族復興

基督教的教義，從耶穌的行事和訓言中仔細地體認，本是亙古常新。只因它經過長期的進展，有如清泉奔流到平地，不免夾帶着泥沙，遂使眞義日漸隱晦。到了現代，世局將有重大的變遷，基督教也要像河流改道，所有水裏夾雜着的泥沙將有一番淘汰，因而眞義重復顯明。而在此時期中的中國，舊有文化的價值要重被估定，更要建設新的文化以適應民族復興的要求。這些在前幾章裏已經敍論過了。在一般人看來，宗教在世界未來的文化中能否有存在的地位，還是待決的問題，至於中國民族復興與基督教有無關聯的問題，當然更談不到。但我以爲：此類問題雖有待於將來事實的證明，然而現時卻需要成立一種假定，纔可以指示人的趨向，喚起人的努力。因爲現時各種宗教還是普遍流行，而同時各宗教的缺失又是顯豁呈露，這種矛盾對立的現象，既不應當任其自然，於是有些渴望社會改造的人們，就執着宗教外表的缺失，認爲是妨礙社會進化，必須根本剷除，這種改革的熱誠，確值得

令人敬佩。但我們如想到人類自有史以來，宗教與人生，總是有着重要而密切的聯繫。所以在文化史中，宗教這個名詞，與哲學，文學，科學，藝術，經濟，政治等類的名詞，早處於同等的地位。儘管它的內容或是幼稚而蒙昧，或是衰老而腐化，我們儘可以就着它不合理的事項竭力制止，並期望它的蛻化而演進，似乎不能就說它應當完全消滅。正如我們可以說文學中的文言或駢體文應當廢除，而不能說文學應當廢除。我們可以說君主政體在政治史中已成或將成爲陳迹，而不能說政治這一部門都要成爲陳迹。我們如果假定了這一點，那末，反對宗教和擁護宗教的人就可免去許多無謂的爭執，平情酌理的公開討論了。因此，本章就採取各派的見解，並提出我個人的看法，先推測宗教的將來，而後說明基督教與中國民族復興有聯屬的可能，作爲本書的歸宿。

現時反對宗教最烈的是共產主義，這是我們所習知的。近些年來，蘇聯反宗教的一切情形，有美人黑克氏所著蘇聯的宗教與無神論之研究一書，

（註一）敍述頗爲詳盡。在該書第一章問題的說明裏，他說：

共產主義的理論，一方面承認宗教的多面性和主觀因素，另方面它把這問題簡單化，只是暴露它的客觀基礎，把這基礎歸之於社會經濟條件。他們相信，只要改過這些客觀條件，主觀的經驗就會發生重大變化，把宗教完全丟掉。（原書第六頁）

對於近代文明需要宗教與否這問題，共產主義者的看覆是要，不過所提文明只就將死的資本主義文明來說。在那種場合，在危機的壓迫之下，不安定與恐懼的雰圍中，對於那些被歷史判定了要趨於滅亡的諸階級，宗教就是他們的遽亂所。同時對於某些小資產階級分子，與那些還未取得階級意識的落後勞動大衆，它也是必要的。在社會主義社會裏，不安定，恐懼，與個人的孤獨性同時消滅，宗教，至少是目前所知的宗教，一定也會消滅。有階級意識的工人們在無神的引領之下，要走向有目的的生活去。（第七頁）

共產主義，特別是列寧主義，老是注重在改良的，近代化的，社會化的，以及一切別種進步的宗教，以爲它們比正統派反動的宗教更不好。事實上，共產主義對於反動的宗教，要比對近代化的理論更進步的宗教寬大得多。列寧努力和黨中一切宗教的痕迹鬬爭，把它們剷除，且盡力防止任何新的社會化的近代化的宗教出現。（十——十一頁）

又在該書第八章共產主義的宗教觀裏，他說：

馬克斯的處理宗教問題，是以哲學家及歷史家的態度，他揭出了他的社會經濟的性質，稱之為「人民的痲醉劑」。（一三五頁）

馬克斯和恩格斯形成他們的辯證論哲學，認為宗教的將來，會因為科學一天天昌明，人類智慧與能力從階級榨取下解放出來，而與人類的無知軟弱同歸於盡。（一三七頁）

列寧：：同意馬克斯恩格斯的意見，以他們的觀點證之於俄國的實情和背景，斷定宗教是階級榨取之最惡的工具。階級消滅，宗教自不能生。因此，他努力喚醒民衆去作革命工作，與宗教徒派就走到衝突的地步。（一三七——一三八頁）

宗教的心理起源是人類的軟弱，對於不可知的人事與自然的畏懼，因此它的內容中天然就存在了兩種象徵，兩敵對階級的東西。一方是不可知的萬能權威的上帝，有指導一切，裁奪一切的恩與力，另一方是兢兢業業託庇於上帝麾下的小民，有服從，柔順，畏威懷德的義務。無產階級的徹底勝利既能解除這種心理上的宗教根源，而經濟社會的組織又足以保障，使野心的支配階級不能產生，來利用及鼓吹這兩種宗教內容，尤其是把它們結合在一起，成為一物的兩面，似乎宇宙就是這麼形成的。這樣，宗教自然要消滅。其所遺下的好的部分，如對人類的偉大感情，將由人人自由向人類供獻勞力，從人類取得熱情及友誼的報酬來擔負及表現了。（一四四頁）

黑克氏對於共產主義的理論可說是完全接受，所以他無論是稱引馬克斯諸人的學說，或是他自己代替共產主義表白，都能把握住共產主義反宗教的要點。他不但接受共產主義反宗教的理論，又對於現時蘇聯反宗教運動中所有的組織與方法也有很清楚的敍述。他在該書第十二章反宗教宣傳的組織與方法裏說：

無神論者社會的活動綱領與方法，很快地發展爲一個複雜的系統，正如西方的近代教會所有的一樣。它有戰鬪的無神論者組合的中央會議爲監督，中心地點在莫斯科，另有地方組織分佈於全國各地。此外有國內國外的宣傳部，與中央會議發生關係，在蘇聯境內的弱小民族中進行積極活動，且幫助全世界無產者進行反教工作。其重要部分爲羣衆宣傳運動，教育，出版，海陸軍，工業，農村，青年與兒童，宗教及工作方法的科學研究，宣傳員的訓練，博物院與圖書館，應用美術於反教宣傳，特別是演戲，電影及無線電。……着色的壁畫應用很廣，它的目的在將教會的迷信及教師的醜惡暴露出來，加以取笑。……五年計劃的應用及農業集體化，使反宗教宣傳得了新的推動力。現在的廣告畫及標語，就都是用來使人民了解教會是反對蘇維埃工業化，反對集體化計劃的。這類羣衆宣傳所常用的方法，是將詩句印在包糖紙，香煙盒，諸如此類的上面。……無線電也用來散佈關於「宗教與五年計畫」這類講演，內容都講到

宗教是社會主義的阻礙，與之不能相容，社會主義實現時它就要完全消滅。工廠俱樂部也舉行講演會，以引起工人對反宗教問題的興趣。莫斯科汽車工廠公佈一季中的講題，都是以近代科學來批評宗教的。……因爲缺少宣傳及組織人員，反宗教的領袖們就創辦了一種反教教育。在這裏，專門及尋常的宣傳員可以受訓練。……過去十年中發行了一千二百種反宗教問題的書及小冊子，此外還有許多短文，共發行總册頁數是四千萬……領袖們常用各種方法去引起讀者對於讀反宗教書報的注意。……總而言之，宗教在蘇聯可說是遭了極大的全線上的進攻。究竟它能否抵擋這場實驗，是很大的問題呢！（一八七——二〇〇頁）

我們看了黑克氏以上的敍述，分明是有些爲反宗教者張目，爲宗教擔憂。但在該書末章題爲前途的瞻望，他卻從各方面體會到宗教在將來必有新的景象。他說：

事實上，許多年以前以及現在，都已有人把找上帝的工程拋在一邊，而要從美育與社會方面爲宗教重定價值，昭它爲對於宇宙與人類社會之一種敬虔的和仁愛的態度，這種態度，無論是主張有神或無神的都應當盡力加以保持的。（二〇二頁）

人類如果沒有一種指示其行程的人生哲學，或一些宗教所能給予感情上的

激刺，那麼，他們似乎是不能生存的。宗教的感情方面的原素，在各種原素中常是比較的顯著，且是比較的受人的歡迎的。……無神主義者的意識不免太理智化了。它是生存於沒有感情的領域中，是不適於人性的。查反宗教宣傳的力量，乃在於它的倫理方面的勸導，而不在於它對於宗教的玄學及教條之批評。一般已脫離宗教關係的民衆，現在是被社會主義者建設的程序所激動，他們已信仰五年計畫這個宗教了，因爲這宗教能給他們以更光明的更快樂的將來，而且它的實現是人人所能共同努力的。此外還有一種國際共產主義的要求，能激動人們作偉大的鬪爭與犧牲，所以在多數共產主義者的心理中，這種主要的要求很能代替宗教。但是，人們不全是共產主義的熱情者與鬪爭者，大多數人對它仍會漠然視之，而且需要其他的靈感與教育，否則他們就會養成一種反社會的習慣而將爲害於社會了。還有，社會中常不免有人在人生鬪爭中處於失敗喪志或疲憊的地位，他們所需要的是安慰而不是主義。試問他們應當向什麼對象或什麼人去尋求精神上的安慰呢？（二〇三——二〇四）

俄國的宗教的將來，乃是一個社會的心理的問題。原來有組織的宗教乃是一種社會的方式，而人類的靈性經驗就是在此中形成的。現在舊的模型已破裂，這個事實在本書的研究裏業已表顯。但目前的問題是，新興的青年們會不會表現一種不同的心理——就是缺乏造成靈性宗教的那些精神原素……如果宗教在俄國只是一種教養，那麼在俄國無所謂宗教了。如果宗教在它的主觀方面

是屬於人類內在的靈性原素，那麼我們就要問，一個共產主義的社會怎能阻止它的人民擁有這些靈性原素呢？……現在的問題是，怎樣爲這些靈性原素準備正當的營養及適宜的環境，使它們能盡量地去發展而不受到什麼限制。我們相信，在無階級的共產主義社會中，人類的靈性原素比較在階級重疊的物質文明社會中，自然更有關於選擇發展及營養的機會與環境。（二〇六—二〇七頁）

這些條件，也許會開闢一個所謂「社會之個人方面」的時代。這時代會告訴我們，人性中有什麼未加估量的潛力，而且因爲新的原素的發見，我們就得用新的方法，去重估過去靈性文化中被遺忘的寶藏之價值。……那新的社會制度不能是一個無痛苦的靜止的或屬於愚人的天堂，如果自然律繼續有效，那麼這個社會制度就有許多痛苦必須應付。人類自我意識的出現，在宇宙陰影中乃是一種燦爛的光明。試問這裏邊會不會有一種生命？這個問題也許永遠是一個祕密——因此，便是信仰與默想的對象了。（二〇七—二〇八頁）

蘇維埃的青年，在今日仍有未滿足的要求及興趣，因此他們便放棄現有的宗教教訓以及反宗教的宣傳。他們需要能使共產主義的社會使命，增益了情感與倫理價值之一種使命。這個使命，無論在內容與形式方面，都不會有什麼像那舊時的宗教組織，它當然會站在較高的知識平面上。在形式與感情上也會比較的更美化，而與現在粗魯的無神宣傳也會大不相同。我們相信未來的希望，不在於否認過去，而在於肯定新生——而無產階級革命對於此點已有了準備。

> 那末未來的共產主義者的無階級社會，將成為一個最適宜的環境，以便發展一種靈性的文化。這是以前的先知，聖者或詩人所從未夢想的。（二〇八頁）

黑克氏一方面承認共產主義反宗教的理論及其種種舉動都是對的，另一方面又確信現時有組織的宗教推翻之後將表現更高尚優美的宗教。這自然是現代開明的宗教家所同具的感想。所以吳耀宗氏在該書的序文裏也說：『我們認為宗教是人類永恆的需要，因為宗教無非是對於整個的人生和整個的宇宙所不得不有的一種態度一種信仰一種生活的方法。所以，我們以為宗教是永遠不會消滅的。……我們絕不為宗教的名義抱杞人之憂。反之，我們要努力使宗教從迷信與反動的勢力中得到解放，即使解放的結果，似乎消滅了我們所寶貴的若干傳統的名義上的遺產。因此，同本書的作者一樣，我們十分同情於社會革命的運動和這運動所反對的虛偽的宗教。』吳氏不只贊同黑克氏對於宗教的看法，並且他斷言宗教的永存，較之黑克氏所說更為肯定了。

反宗教的潮流震盪着全世界，不但使開明的宗教家有了新的覺悟，也引起一般思想家研究宗教問題的興趣。如美人杜威氏近著科學的宗教觀（註二）即

其一證。杜威氏寫這本書，是以學者的態度，研究宗教與人生的問題，提出一種主張，自然是和蘇聯戰鬥的無神論者激烈的論調不同。但依照他的主張，也是要將一切傳統的，有組織的，有儀式和信條的宗教根本推翻的。他這本書的要旨，照我所節取的是：

各種宗教向來與超自然的觀念結成不解之緣，它們的基礎也建立於超自然的信仰的上面。現在有許多人以爲離開了超自然，宗教便不成其爲宗教。……和這一派相反的，就是那些相信文化和宗教的進步已經完全否認超自然和與它相連繫的宗教的人。他們裏面那些極端的甚至以爲超自然的觀念既然不能成立，則從歷史傳下來的宗教和一切帶着宗教性質的事物亦必當廢棄。（原書一——二頁）

我在本章裏所要指出來的中心思想是：「宗教」「一個宗教」和「宗教的」這三個名詞應當作不同的解釋。換句話說，指出一件事物的主詞，和代表一種經驗的形容辭是不同的。……我在本章所要闡發的，把「宗教的」和「一個宗教」這兩樣東西分開。我不是要提倡一種宗教，我只是要把能夠稱爲「宗教的」原素解放出來。……一個宗教，總是指着特殊的一套信條和習慣而言的，而這信條和習慣又寄託在或鬆懈或嚴密的某種制度上的組織裏面。同這相反的是「宗教的」，那個形容詞，他並不指着什麼可以表彰出來的實體……他所指的

只是對某一種事物每一種擬議中的目的或理想所取的態度。（三——十二頁）

凡是認爲人的成就，人的目的，是可以離開物質世界和人類社會而獨自實現的，那在本質上就是一個非宗教的態度。我們的成功是要靠着自然界的合作的。因此，承認人性的尊嚴固然是宗教的態度，就是寅畏與崇敬也未嘗不是宗教的態度，如果我們了解了人性是一個更大的全體的一部，並且是與它合作的。（三三頁）

信條和習慣的力量愈大，則人類的關係的可能愈受其桎梏，因此我們更覺得「宗教的」態度有從「宗教」被解放出來的必要。（三六頁）

我在這裏所主張的是：「上帝」是各種理想的價值底一個統一。這統一的來源，在本質上是屬於想像的，而它的成立是在想像對行爲發生了渲染的作用的時候。……我們不能因爲理想是藉着想像的媒介而被認識的，便說理想是個幻想。因爲所有的可能都要經過想像纔能達到我們。嚴格的說，「想像」那個名詞只能有一種解釋，那就是：這沒有實現於事實的東西，因被我們所參悟，而發生鼓動我們的力量。（五六頁）

假如我們能有一種清楚而深刻的概念，叫我們曉得：理想的目的和實際的情形是可以聯合起來的，這概念便可以給我們鼓起一種可以持久的情感。這情感是可以接受各種經驗的營養的，無論這些經驗所用的材料是甚麼。（六八頁）

這一種在思想上和行動上表現出來的聯合，我們是否要給它「上帝」那個名

調，這是要每一個人自己去決定的。但我們所注重的是理想和實際在行動上聯合了以後所具有的那種功用。在我看，凡具有靈性質素的各宗教，不管它們對於上帝的概念是甚麼，它們所認為從這上帝而來的那個力量，實際上就等於我們所說的那種功用。（六八頁）

如果我們能夠把握住宗教底自然的基礎和連繫，生活中宗教的原素，便可以從宗教危機的困苦中脫穎而出。這樣，宗教便可以在人類經驗的各方面找到它當然的地位，不管這經驗是可能的估計，是可能所引動的情感，或是用來實現那些可能底一切行動。在人類經驗中一切有意義的東西，都可以被包括在這一個範圍裏面。（七六頁）

無論我們搜羅多少證據來反對現行社會制度，究竟慈愛和對公義與安全底熱烈的要求，是人性中實在的東西。同樣的，從不平等，壓迫，與擾亂的生活所發生出來的情感，也是人性中實在的東西。這兩種情感之混合起來而產生被稱為革命的那種事變，這在歷史上是見過不止一次的。情感不和智力混合起來是盲目的，這是大家所知道的。熱烈的情感發而為行動的時候，可以將各種制度毀滅。只有把情感和智力聯繫起來，我們纔能有產生新制度的希望。（一〇二頁）

成為我們信仰的對象底理想目的，並非模糊而不固定的。在我們明白了人類相互的關係，和它們所包含着的價值的時候，這些目的便在裏面取得具體的

形式。現在生存着的我們是全人類的分子，這人類是伸展到窵遠的往昔，也是與自然互相影響着的。我們在文明中所寶貴的東西不是從我們而來的。它們的存在是連續的人類社會的作爲與遭遇底恩賜，而我們只是這社會中之一環。我們的責任是把我們所承受的價值底遺產保存，傳遞，更正，擴充，讓我們的後人接受它的時候，它可以變成更充實的，更穩固的，更便於取用的，也更慷慨地被分享着。這便是一個宗教信仰所當具的所有的原素，它們不受教派，階級，種族的限制。這樣一個信仰，永遠是人類無形中一個共同的信仰。我們只要把它變成有形的，戰鬭的。（一一一——一一二頁）

杜威氏的主張，有的人是極端反對，如美國於仁神學樊都生教授在生活的宗教中所說(註三)。有人是相當的贊成，但認爲還有修正或補充的地方，如吳耀宗氏在該書的導言中所說。我個人對於杜威氏的見解——如我在上面所節取的各節——是願意充分地接受的。尤其是杜威氏所提出的「宗教的原素」這一點，正和黑克氏在論俄國宗教的將來一段文裏所提出的相同。這就更足使我們知道：所謂「宗教的原素」它的存在，並不靠賴人有甚麼維護的方法。它自然含蓄在人的靈性中，又在人的生活底各方面，藉着各項的事功，各種不同的方式，將它的功用自由地表顯出來。它不但不妨礙社會進化，並且是

人類改造社會的原動力。人若沒有它，人類社會就將如其他動物的一羣，失去了意義與價值。所以社會制度無論如何改變，它是不受任何影響的。至於宗教——有組織儀式和信條的宗教——則無論它是受外來壓力的打擊以至於殘破，如現時暫存在蘇聯的宗教，或是希望它自身覺悟，自求解放，如杜威氏所主張，總之它底一切的形式終久必得蛻變。這種種的觀點，已經差不多爲一般人所公認了。

論到基督教，在本書第二至第六各章中已多有說明。但於此更有幾點可說：

（一）基督教與新唯物論是有關係的。最近有張季同氏發表了哲學上一個可能的綜合一文(註四)在第一段裏說：『新唯物論之基本出發點，乃是知行之合一，理論與實踐之統一。……更一基本出發點，便是人羣，社會。……新唯物論的人生論乃是講人羣的生活而注重變革世界之實際道路。所以新唯物論的哲學，可以說是羣本位的哲學，與近代其他各派個人本位的哲學相對立

……確然是與現代他派哲學不屬於同一系統中的新哲學。』而基督教的根本教義，正是專重在人羣社會，以改造社會爲惟一的主旨，並且耶穌更能言行一致，以身作則。這可說是與新哲學的趨向是一致的。

（二）基督教從社會改造底目的方面來講，完全是唯物的，而從個人修養底工夫方面看，又可說是傾向於唯心的。其實所謂心物，本是一體而非二元。我們可以再引張季同氏的話來參證。張氏在前文第一段裏說：『宇宙……最基本的是物，其次爲生，其次爲心與社會。』又在第二物質與理想一段裏說：『宇宙可以說有一根本的原則，析言之即：（一）一切總爲一大歷程，在此大歷程中之存在，有基本者，有衍生者。基本者可簡名「先」，衍生者可簡名「後」。後原於先，乃先之所生。（二）後不但爲先所生，而且其活動又受先所制約。（三）後雖受先所制約，而亦能反作用於先，先可受後之改變。後對於先之改變，亦受先所制約，而先之此極制約，亦漸受改變。（四）在結構性質上，可以說先是粗的，後是精的。在一意謂上說，可謂後較先爲圓滿，爲卓越。（五）最後者與最先者之精粗，成對立相反之兩極。

（六）最基本者卽物，最後生者卽心。……心是物發展之成果，受物所制約，而亦能反作用於物，故人能改造環境，而理想有克服現實之作用。唯物論所見之眞理爲物先於心，境先於人，而理想主義所見之眞理爲心能改變物，人能改變境。實際上乃是，心出於物而可以克服物，人爲境所制約而可以變化境。關於宇宙之眞理當是「物本」。而人生之理想則在於「克物」。」又在第五唯物論之再擴大一段裏說「宇宙中事物可以說是一本多級的。統而言之皆物，析而言之有物有生有心。物爲一本，生心爲二級。生心皆物發展之結果，以物爲基本。」我們姑且不說張氏所說之「物本」及生與心，有類於基督教中之上帝與道與聖靈。但說基督教之心物一體卽是張氏所說「唯物與理想的綜合」也可證明基督教與新哲學的理解相符之又一點了。

（三）基督教以自由，平等，博愛三者爲人類社會最高的境界。這自然是人人所想望的。但耶穌教人要服從眞理，而眞理又必因時代的需要而變動不居，決不可以執着。類如耶穌說：「你們必曉得眞理，眞理必叫你們得以自由。」可見自由須受眞理的範圍，本不是個人任意發展。又如耶穌曾說爲

首領者卽爲公僕這固然是平等的精神。但又曾告門徒以應當統於一尊也就等於說其理唯一。這就是所謂不可執着了。並且所謂人類社會最高的境界，現時還在理想之中，需要我們經過長時期的努力，然後纔能實現。我們現時只可對準這最高的境界努力進行，而不可先企圖自己當下就享受這種幸福。所以，如果說集體主義或獨裁政治是合乎時代性的眞理，我們的自由平等觀念就當爲眞理而暫時放棄。這也是基督教的精神。

（四）基督教有所謂『無抵抗主義』每爲指摘基督教的人所藉口。其實這種無抵抗主義，只是個人與個人間在或種情況之下所應用的事理，本不是爲國家民族說法的。基督教固然以全人類得救爲博愛底目的，但社會進化有一定的程序，不能躐等而幾。在這國家種族的界限還沒有消滅的世界，尤其是中國正在要求國家獨立，民族解放的階段中，惟有提倡耶穌在當時愛國家民族的精神，使人知所效法。像已往那些號稱信奉基督教的國家，不幸遇到兩國爭戰，兩國的教會就各有祈禱本國的勝利與敵國的敗亡，這種狹隘而卑劣的行爲，誠然是違反教義。然而自立自強，實爲基督教的要訓，在國

家民族的立場上，基督教決不有『寬柔以教，不報無道』的主張，這是可以斷言的。

（五）基督教唯一的目的是改造社會，而改造社會也就是尋常所謂革命。縱覽古今中外的歷史，凡是革命的事業，總沒有不強制執行而能以和平的手段告成的。試問：叫一個有家產的財主捨棄他的財產，叫一個擁兵自衞的軍閥解散他的軍隊，叫一個軍備充實的國家削減他的兵力，都是等於與虎謀皮，豈能祇用口舌來取得他的同意？所以有人高舉唯愛主義，說基督教不可憑藉武力以從事革命，這種和平的企望，我們在理論上固然應當贊同。但從事實上着想，如果要改造社會就必須取得政權，而取得政權又必須憑藉武力，倘使基督教堅持要避免革命流血的慘劇，豈不是使改造社會底目的成爲虛搆以終古？我於此有一個假說：『福音書記耶穌論及末日審判或人子再來，並且列舉攻打，殺害，災難，異象等等的預兆，誥誡人要忍耐儆醒。初代的使徒認爲這些話就要成爲事實，固然是當時的誤解。後來神學家以爲耶穌這一類的話只是因襲猶太人末日底觀念，又仿用舊時啓示錄一類的語句，

所以不能依着字句解釋，這種看法也未必合理。試想：耶穌傳道時所標舉的天國或上帝的國，也本是猶太人所固有的名詞，我們卻承認一經耶穌引用，它的含義就超出乎舊有之上。假使耶穌所說末日和再來的話，只不過和舊時先知的預言一樣，並且未脫去猶太人傳統的觀念，那末，我們怎能說耶穌是有特殊的見解呢？我以爲：耶穌這一類的話，儘管文句是襲用前人的論調，至他的含義必是各別。正所謂「傷心人別有懷抱。」他必是本着個人的經驗，深知要徹底的改造社會，既不是愛與和平所能成功，而眞理又不能因此就湮沒不彰，於是革命流血的事終久是難於避免。他預想將來必要經過革命流血的慘劇，有許多人民受了災害之後，他的理想就由此實現，這就是他所說的人子再來了。」這雖然是我的一個假說，但基督教既是革命的宗教，如果將來革命要走上這一條路，我想基督教決不能是置身事外。

以上所提到的幾點，只是略述我個人在現時對於基督教的看法，藉以表明基督教在中國的前途——就是中國民族復興的前途——不但是有它的地位，更將要發生密切的關係，有它特殊的效用。並且當此國難嚴重的期間，

基督教應該『當仁不讓』，爲國家，爲民族，準備着自己所當負的責任。我在上年曾寫了基督教對於中華民族復興能有甚麼貢獻一文(註五)專說明這一點的意見，現在附記在下面：

『中華民族復興！中華民族復興!!中華民族復興!!!在先時，祇是稍有思想的人不期然而然的潛伏着這意識，現時卻已發出急切的呼聲，鼓盪全國了。不但一般知識階級以此事相倡導，就連政府也公開的以此事喚起民衆，認爲治本的目標。所以現時凡是對於某種學說有所研究，或對於某種政策有所主張的人們：都要將他們所研究，所主張的提出來，貢獻於這時代的國家和社會，他們都要竭盡各個人的心思才力，在這一樁絕大的工作上有分。且不問現時各個人的動機如何，將來各方面的收效如何，就憑着這風發雲湧普遍的現象，已可說是民族將要復興的先兆。因此在這時候，在這地方的基督教，就不能不發生問題。這問題就是：基督教對於中華民族復興能有甚麼貢獻？

『這問題可分作兩方面看：一方面是：在這切望民族復興的時期中，所有一切禮制風俗習慣等，都要加以審定，如其是阻礙民族復興的事，就必要

剷除它。因此，一般排斥基督教的人們，必要含着輕蔑和厭棄的論調來提出這問題。又一方面是：既然全民族都要求復興，如果信仰基督教的人們，以爲所信仰的還能在這時期中存在，自必有它所以能存在的價值。即使沒有人非難，也應當自家提出這個問題，重行考慮。所以這問題無論是排斥基督教的人們提出，或是信仰基督教的人們自身提出，都必須有明顯的答復，確實的承認，這是不能避免，也不當避免的。

「然則這問題將如何解答呢？有人以爲：要回答反對派的質問，必當先說明宗教在人類生活中應有的地位，次說明基督教神學的根源，又次爲消除歷史上一切的汚點，更要說明基督教並不是帝國主義者的先鋒隊，也不是資本主義者的附屬品，然後再說明基督教決不是導人迷信使人麻醉。至於本身價值的宣佈，自然要提到教義是如何廣大高深，對於世界人類是如何有益。但我以爲：如此種種，固然都是題中應有之義。然而未免詞費了。須知基督教在現時的中國，要在能把握着問題的中心，正不必有無謂的爭辯和泛而不切的陳述，不但不必顧慮到教外人無理的排斥，就是教內各宗派紛歧的意見也

都要捐除。要免去已往認基督教爲能包辦一切的誇大狂，就不妨單提到基督教能應付現時需要的眞實性。

「原來基督教建立的根基，就是耶穌的人格，而中華民族復興唯一的需要，乃是造成領導民衆的人才。普通所謂領袖人才，必要備具兩個條件：一是積極的有爲，就是要有宏大的志願，堅強的節操，勇敢奮鬬以至於犧牲的決心。一是消極的有不爲，就是要嚴格的律身，所有種種內蘊的私欲和外來的引誘，凡是足以妨礙自己偉大事業的，必要抑制與拒絕。試看耶穌：未在他獻身於社會之前，如何經過長時期的愼思明辨？他旣經在社會上活動之後，如何謝絕衆人無意識的擁戴？又如何決定自己要守死以善道，就同時對於門徒鄭重的宣言？及至大難當前，他又如何歸依上帝，服從眞理，卒至被釘於十字架而無所怨悔？上述的兩種條件在他身上完全地實現出來，他的人格，豈不正是造成領袖人才唯一的教範？我們祇要提到這一點，就可證明基督教與中華民族復興，無疑地成爲連鎖了。

」但這種解說，並不是將基督教的範圍縮小。因爲我們固然承認耶穌

最高的理想，是爲全人類謀幸福，然而我們也不必否認耶穌運動的開始，確是要求猶太人民族的解放；對於本國民衆先有熱烈的同情，猶其是特別注重訓練門徒，要養成他們作領袖的資格。所以我們在這時候說基督教對於中華民族復興有貢獻，正如現行的教育宗旨內所說『務期民族獨立……以促進世界大同』。倘忽略了現階段而高談未來的理想，豈不是使基督教失去了時代性，顯然不適於用？

『再者：我們這樣估定基督教在此時代中的價值，也不是抹煞了耶穌改造社會實際上的主張。就如他對於經濟制度，家族制度，都有極新的見解，在福音書所記他的訓言中都有迹象可尋，如果照着他的主張來推行就是天國實現。但我們所以單提到他能造成領袖人才這一點，乃是見到現時所提倡的民族復興的含義，與國家復興的含義確有不同。國家復興是政治的，需要有統制的力量，如同機器全靠中樞的推動。而民族復興則是社會的，正如耶穌所說麵酵的比喻，要使他普遍滲透，等候全團的蒸發。所以耶穌改造社會具體的方案，現時可以姑且不論，祇要多有人能認識基督教的眞面目，能學習

耶穌為人的榜樣。有了這種人才，無論他在那方面作事，自然能將基督教的精神灌輸於全社會，使全社會都有振興的景象，這纔是最大的貢獻。

「或者有人說：所謂守死善道，所謂有為有不為，都是孔子和孟子的教訓。並且孔子又常說：「好仁者，無以尙之，惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。」孟子又常說：「先立乎其大者，則其小者不能奪也。」像這一類指示人修養人格的話，在儒書中眞是不可勝舉，要養成領袖的人才，正當取法我國先哲的訓言，何必定要基督教？殊不知此中有一很大的區別。因為孔孟的教訓，固然是盡人皆可取法，而他們所懷抱的志願，却都歸向於傳統的政治思想，因而自身所垂示的模範，也都免不了是貴族式的。類如孔子不贊成他的門人樊遲請學稼圃，又自以為曾作過大夫的官職，出門就必得坐車。孟子言必稱先王，又不以傳食諸侯為泰。較之耶穌要改革社會專和平民接近，專做於平民有益的工作，顯然是不可同年而語。而現時要復興中華民族，所需要的領袖人才，當然不能效法孔孟從容大雅的態度，而要效法耶穌的刻苦勤勞，奮身不顧，這豈不是基督教特殊的貢獻麼？

「總之：要問基督教對於中華民族復興能有什麼貢獻？最簡明的答復，就是它能造成現今所需要的領袖人才。換句話說：它所貢獻的就是基督徒。假使基督徒不能效法耶穌以自成其為領袖，基督教在這時的中國，就不能有甚麼貢獻，並且必要為這個時代所淘汰，為這個地域所擯棄。那時沒有基督教，又那裏有基督徒？所以現時全國的基督徒——尤其是切望中華民族復興的基督徒，應當一齊儆醒——各自思想，本人願不願或是能不能作基督教對於中華民族復興的貢獻品呢？」

這篇文中所說的一切，固然不是說唯有基督教能對於中國有貢獻，更不是說人人都要作基督徒。只是希望基督教中的同志們互相策勵，本着自己的信仰，各盡國民一分子的責任。但現在中國的危難已是與年俱深了，所以現在我更要說：自今以往，中國民族要求復興，恐怕已得不着從容改革的機會，只有預備從艱苦奮鬬中開出一條血路，前途纔有光明的希望。這時更需要為正義而犧牲自己的人們，基督教或者能多多益善地供給麼？

這本書就此結束了。我還有不盡之意。試作長短句一首以抒寫我的情懷。

往事何從說？

只而今：

「蠻夷猾夏」，河山破裂。

袞袞諸公知禦侮！

百萬雄師「就列」。

卻還待「精誠團結」。

猶幸民心今未死，

看青年士女多英傑。

勤愛護，莫摧抑。

「復興民族」情同切。

更難忘：

前途伏莽，中原喋血。

仰止高山誰導引？

革命耶穌先烈。
有十架堪爲圭臬。
推倒強權成衆志，
把內憂外患齊消滅。
新文化，永建設！

——右調賀新郎

註一　楊縉譯二十四年九月青年協會出版
註二　吳耀宗譯二十五年二月青年協會出版
註三　見本書導言中所引
註四　見國聞週報第十三卷第二十期
註五　見眞理與生命第九卷第二期